

د.عبد الرحيم بن صمايل السلمي

حقيقة الليبرالية

وموقف الإسلام منها



حقيقة الليبرالية
وموقف الإسلام منها


بسم الله الرحمن الرحيم

حقيقة الليبرالية
وموقف الإسلام منها

د. عبد الرحيم بن صمايل السلمي

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها

د. عبد الرحيم بن صمايل السلمي

الطبعة الأولى/ الإصدار الثاني

١٤٣٠ هجري/٢٠٠٩ إفرنجي

موضوع الكتاب: مذاهب معاصرة

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧×٢٤

التجليد: فني فاخر مع جاكيت

مركز التأصيل للدراسات والبحوث
المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ ٩٦٦ +
ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية
الموقع الإلكتروني: **www.taseel.org**
بريد إلكتروني: **info@taseel.com**

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله؛ أما بعد:

فإن الأمة الإسلامية اليوم تعيش في أصعب مراحلها التاريخية حيث سيطر الغرب الصليبي على مقاليد السياسية والاقتصاد الدولي، وأصبحت هذه الأمة ضعيفة متخلفة يتحكم فيها الأعداء، ويتدخلون في شؤونها الخاصة ويفرضون عليها الأنظمة والمذاهب المختلفة.

ومن خلال الاحتلال المباشر، والضغوط السياسية والاقتصادية، والإعلام الموجه، والهزيمة النفسية، والفراغ العقدي فرض على الأمة الإسلامية أنظمة وأفكار وسلوكيات تنطلق من فلسفات مادية إلحادية تحت شعارات خادعة؛ كالحرية، والتسامح، والانفتاح، والإصلاح، وحقوق الإنسان، والتحديث، ومواكبة الحضارة وغيرها.

وقد أصبح لهذه المذاهب أثر واضح على المجتمع الإسلامي، وتبنَّى فئات منحرفة هذه الفلسفات الإلحادية: تدافع عنها وتبرز محاسنها، وتدعي أنها لا تنافي الإسلام.

ومن هذه المذاهب الإلحادية «**مذهب الليبرالية**»، وهو مذهب غربي ظهر في عصر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر الميلادي، وقد نشأ في ظروف غير طبيعية؛ فجاء ردة فعل لها، وكان ظهوره في أَوّله متجهاً نحو التحرر من قيود الدين والنظم الاقتصادية والسياسية الصارمة للإقطاع والملكيّة، ولكنه لم يكن واعياً بذاته منذ البداية، بل أخذ تشكيله زمناً طويلاً، وتنوّعت صوره في كل فترة حسب ظروفها وطبيعتها، ثم تبلور بعد ذلك وأصبح له أسس فكريه عامة.

وقد كان لارتباط الفكر الليبرالي بأطماع الرأسماليين أثر عميق في تعدد اتجاهاته وتقلّبه، واختلاف أشكاله زماناً ومكاناً.

وهو بصورة عامة «مذهب الجاهلية الغربية المعاصرة»، وقد كان للإنجازات الصناعيّة الماديّة دور بارز في الدعوة إليه، والترغيب فيه، بل وفرضه ليكون خيار الإنسانية الوحيد.

وقد بدأ تنامي الفكر الليبرالي المعاصر في السبعينات الميلادية على يد «الريجانية» و«التاتشرية» وهو ما عرف بالليبرالية الجديدة من خلال المدرسة النقديّة المعروفة بـ«مدرسة شيكاغو» وزاد ظهوره في الفكر الغربي بعد سقوط الشيوعية، حيث زعم النقديون أن سقوط الشيوعية يؤكد كافة تحليلاتهم وآرائهم.

والليبرالية الجديدة هي الأساس الفكري الذي قامت عليه فكرة العولمة في أقسى صورها وحشية وأنانية مقيتة.

ولا عجب في انتشار هذا المذهب حتى أصبح يملأ السمع والبصر؛ لأنه يقف وراء نشره والتبشير به الدول الصناعية الكبرى بكل ما تملكه من قوة سياسية واقتصادية وعسكريه وإعلامية، وكذلك تبنته المنظمة الدولية (هيئة الأمم المتحدة) وأذرعتها من المنظمات الدولية الفرعية مثل صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، خاصة مع الدول الفقيرة

والنامية من خلال برامج الإصلاح الاقتصادي والتكييف الهيكلي.

ولو أن هذا المذهب بقي حبيس أسوار أوروبا لما كان لنا أن نلتفت إليه، ولكنه اليوم هو أبرز المذاهب تأثيراً في حياة المسلمين؛ خاصة وأنّه يعتمد على معان عامة براقة؛ كالحرية والتسامح والمساواة والديمقراطية ونحوها.

ويراد لهذا المذهب أن يكون مذهب العالم أجمع من خلال الإغراء الإعلامي أو الضغوطات السياسية أو المقاطعة الاقتصادية، أو العدوان العسكري المسلح.

والفكر الليبرالي فكر استعماري يريد الهيمنة على العالم؛ فهو يعتمد على الفردية الأنانية والتنافس واعتبار القوة هي معيار الحق والصواب؛ لأن البقاء للأصلح، ولهذا كان القرن التاسع عشر الميلادي «قرن الحروب العالمية»، و«الاستعمار المباشر» هو العصر الذهبي لليبرالية، وبعد خروج الاستعمار مكرهاً تم دمج البلاد المستعمرة في سياسات واقتصاديات الدول الكبرى على قاعدة «المراكز والأطراف» وهذا يدل على بقاء الاستعمار بصورة جديدة.

وقد أصبحت البلاد الإسلامية تعاني من آثار هذا الفكر سواء بفقد حريتها في صياغة أنظمتها بما تقتضيه مصالحها وفق المنهج الرباني الذي تدين لله تعالى به، أو بوجود فئات مدعومة من الدول الكبرى تصنع أنظمة البلاد الإسلامية بما ينافي دينها ومصالح شعوبها.

وبهذا أصبحت الأمة الإسلامية في وسط كماشة أحد طرفيها: خارجي يملك قوّة عسكرية واقتصادية هائلة يقوم بضغوط متواصلة لتحقيق أهدافه، وتطويق كل محاولة للنهوض واليقظة والاستقلال، والثانية: داخلي يقوم بخلخلة الصف ومحاربة كل من يحاول الإفلات من قبضة تحكّم الجاهلية الغربية.

وعلى المستوى الفكري فإنه لم يكن هناك أي مبرر لاعتناق مذهب جاهلي وافد، ومحاولة تطبيقه في بيئة إسلامية تملك مصدر النور والخير والفلاح للبشرية.

فكل المذاهب الغربية نشأت في مجتمع لم يعرف الدين الصحيح الذي نزل من السماء، بل عرف ديناً محرفاً ابتدعه الأحبار والرهبان، وعاشت وسط أنظمة سياسية واقتصادية طاغية لم تعرف لها البشرية مثيلاً، وكانت هذه المذاهب ردة فعل لها، وهذا ما لم يكن في البلاد الإسلامية. ولهذا عندما يقارن الباحث بين ما ينقده العلمانيون الغربيون والعلمانيون العرب في مجتمعاتهم فإنه يجد الفارق كبيراً.

ومهما يكن الخلل في الحياة الإسلامية فإن إصلاحه لا يتم باستيراد مذاهب منحرفة، فمصدر الإصلاح محفوظ، ومنهجيته بينة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾﴾ [الإسراء: ٩].

ومهما كثرت البدع، وانتشرت الفرق الضالة، وانحرفت فئام من هذه الأمة إلّا أنّ الحق لا يمكن أن يزول، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩]، وقال رسول الله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك**»(١)، ويقول عليه الصلاة والسلام أيضاً: «**إن الله يبعث على رأس كل مائة عام لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها**»(٢)، وهذا الدين محفوظ في ألفاظه ونصوصه من التحريف، وفي معانيه من التأويل والتبديل.

---

(١) رواه مسلم ورقمه (٤٩٠٦)، من حديث ثوبان رضي الله عنه.

(٢) رواه أبو داود في سننه برقم (٣٧٤٠)، والحاكم في مستدركه برقم (٤٥٢٢)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقد اتخذ الليبراليون في البلاد الإسلامية منهجاً جديداً مغايراً لما كان عليه الأمر قبل السبعينات، وهذا المنهج تزامن مع الصعود الجديد للمنهج الليبرالي في الغرب، والمنهج الجديد هو تأصيل الفكر الليبرالي من داخل التراث الإسلامي، وتغيير الخطاب الليبرالي من خطاب مناوئ للإسلام إلى خطاب يلبس ثوب الإسلام ويمارس النقد والهدم من الداخل، وذلك من خلال مشاريع فكرية تنقد العقل الإسلامي، وتؤسس الليبرالية من داخل الشريعة الإسلامية(١).

والدافع لهذه العملية هو فشل الهجوم والإقصاء لهذا الدين، وتنامي الروح الإسلامية في الأمة، ولأن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته كما يقول بعضهم.

وقد رفد هذه الحركة الفكرية بين صفوف الليبراليين خطابٌ إسلاميٌ مترهلٌ منهزمٌ أمام منجزات الحضارة الغربية يحاول أن يقرّب الإسلام من الواقع المعاصر ويمارس التأويل للنصوص الشرعية لتؤدي هذا الغرض.

أمام هذه الفتنة العظيمة، وغفلة كثير من المسلمين عن خطورتها ومناقضتها لأصل الدين، وانبهار آخرين بهذا المصطلح الجديد كان من الواجب أن يُكشف هذا المذهب ويُبين خطره وآثاره المدمّرة، وهذا ما حاولتُ القيام به في هذا البحث الذي أسأل الله تعالى أن يكون خالصاً لوجهه الكريم.

الدراسات السابقة:

وقفت أثناء بحثي في الموضوع على رسالة علميّة بعنوان «مفهوم الليبرالية عند جون ديوي» للباحث: ياسر بن عبد المنصف قنصوه، وهي

---

(١) ومن الأمثلة على ذلك كتابات محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، عبد المجيد الشرفي، وغيرهم من الكتاب.

رسالة ماجستير في قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، وهي الرسالة الجامعية الوحيدة[(١)] في موضوع «الليبرالية» حسب اطلاعي وهي رسالة مفيدة في موضوعها والفرق بين هذه الرسالة، وموضوع هذا البحث يتبين من خلال ما يلي:

أولاً: أن موضوع الرسالة محصور في «مفهوم الليبرالية»، ولم يتعرض لنشأتها، وتطورها، واتجاهاتها، ومجالاتها، والليبرالية في العالم الإسلامي، وموقف الإسلام منها، وغير ذلك من المباحث التي تعرضت لها.

ثانياً: أن الرسالة السابقة مختصة باتجاه واحد من الاتجاهات الليبرالية وهو «الليبرالية البرجماتية»، بينما تعرضت في هذا البحث لأبرز اتجاهات الليبرالية الأخرى.

ثالثاً: أن الرسالة السابقة لم يتعرض فيها الباحث للموقف الشرعي من الليبرالية، بينما تميّز هذا البحث ببيان موقف الإسلام من الليبرالية، وعرض مفاهيم الليبرالية على أصول العقيدة الإسلامية.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على مجموعة من المناهج العلميّة للوصول إلى نتائجه:

١ ـ **المنهج التاريخي**: وذلك من خلال تتبع فكرة الليبرالية قبل ظهور المصطلح، وأسباب نشأتها، ودور الرأسماليين فيها، ثم بعد ظهورها واختلاف أطوارها واتجاهاتها إلى الواقع المعاصر الذي نعيش فيه.

---

(١) يوجد كثير من البحوث المستقلة، والرسائل الجامعية في موضوع الحريات، والديمقراطية، والرأسمالية، وهو مما يعسر حصره خاصة مع تعدد الجوانب التي يتم البحث من خلالها (مثل السياسة والاقتصاد والتربية وغيرها)، والمقصود هنا الرسائل الجامعية المتعلقة بموضوع البحث بشكل خاص (الليبرالية).

٢ ـ **المنهج الوصفي**: حيث قمتُ بتوصيف أفكار الليبرالية من مصادرها الأصلية، وكلام مؤسسيها دون أي تجنٍّ عليهم وذلك من خلال نقل النصوص وتوثيقها.

٣ ـ **المنهج التحليلي**: وذلك بالمقارنة بين آراء مؤسسيها في البدء، وما صارت إليه بعد ذلك، ومحاولة استنتاج أسباب غموض الفكرة، واضطرابها، ومراوغتها، واختلاف آراء وأفكار فلاسفتها إلى درجة التناقض، والمقارنة بين اتجاهاتها. وقد كشفت لي هذه المحاولة التفسيرية التحليليّة نتائج مذهلة ضمنتها البحث.

٤ ـ **المنهج النقدي**: حيث قمت بعمليّةٍ نقديةٍ واسعة لبِنية الفكر الليبرالي، وتناقضه في ذاته، وعدم إمكانية تطبيقه بصورته النظرية الكاملة، ورصدت آثاره المدمرة واضطرابه في تطبيقاته المختلفة، وعرضتُ أصوله على منهج الإسلام العقدي والأخلاقي مع بيان لأبرز الشبهات المثارة حول الأفكار النقدية له.

وقد اقتضىٰ التخطيط للبحث أن تعرض أفكاره من خلال الجوانب التالية التي شكلت أبوابه وفصوله:

أولاً: نشأة الليبرالية وتطورها، وتتبع الخلفية التاريخيّة لظهور المذهب، وأبرز المؤثرات الدينيّة والفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في ولادته، وتتبع سيره صعوداً وهبوطاً منذ البدء إلى الواقع المعاصر، وقد أخذ هذا الجانب الباب الأول بفصوله.

ثانياً: مفهوم الليبرالية واتجاهاتها، وبيان حقيقة المصطلح واستعمالاته المتعددة، والأسس الفكرية المكونة لبنيته، ورصد أهم اتجاهاته ومدارسه الفكرية والفروق المنهجية بينها، وقد تم تغطية هذا الجانب في الباب الثاني كاملاً.

ثالثاً: مجالات الليبرالية، وملاحظة تطبيقاتها العملية في السياسة والاقتصاد، والأزمات الخانقة التي مرت بها، وكيفية تعامل الفكر الليبرالي معها، وقد تم عرض هذه التطبيقات ومشكلاتها في الباب الثالث.

رابعاً: الليبرالية في العالم الإسلامي، وكيفيّة دخول هذه الفكرة الأجنبية فيه، من خلال عرض العوامل المساعدة، والجوانب التي تأثرت بهذه الأفكار، وبيان اتجاهات الليبرالية العربية وبعض مشاريعها في العالم الإسلامي، والمحاولة الفاشلة في المقاربة بين الإسلام والليبرالية، وقد جاء هذا العرض في الباب الرابع كاملاً.

خامساً: موقف الإسلام من الليبرالية، وموقفه من الحرية كقيمة إنسانية مهمةٍ، ثم عرض أفكار الليبرالية على محكَمات الإسلام وقواطعه وضرورياته الأساسية سواء العقدية أو الأخلاقية، وهذا ما تم تفصيله في الباب الخامس بفصوله ومباحثه.

وقد راعيتُ النظرة الشمولية للموضوع مع سعتها وتشعبها وكثرة مادتها، وهذا ما أرجو أن يكون قد حققه البحث في موضوع جديد وحيوي في واقعنا المعاصر.

وإني أسأل الله تعالى الإخلاص والقبول، إنه ولي ذلك والقادر عليه[١].

عبد الرحيم بن صمايل السلمي
alsolamia@gmail.com

(١) قام أحد الإخوة ـ أصلحه الله ـ بإخراج أجزاء من هذا الكتاب ـ دون إذن مسبق مني ـ ونسبه لنفسه في الغلاف مع إشارة خجولة في المقدمة زعم فيها أنه هذب واختصر هذا الكتاب، وما قام به ليس فيه «تهذيب» ولا اختصار منهجي بل مجرد حذف لما يعتقد أنه غير مهم، وهذا التصرف تدخل في مشاريع الآخرين وتطفل على أعمالهم لا مبرر له سوى الاستعجال وسوء التصرف، وإهمال حقوق العلم والأخوة. وما قام به لا أوافق عليه وفيه ملاحظات منهجيّة، وسوف أقوم باختصار منهجي لهذا العمل، أسأل الله تعالى أن يقينا شرور أنفسنا وأعمالنا إنه سميع مجيب.

الباب الأول

نشأة الليبرالية وتطورها

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: أوروبا بين الانحراف الديني والاستبداد السياسي.

الفصل الثاني: التحولات الفكرية في أوروبا نحو الليبرالية.

الفصل الثالث: دور الطبقة الوسطى في ظهور الليبرالية.

الفصل الرابع: الليبرالية بين الصعود والهبوط.

تمهيد

إن تتبع نشأة الليبرالية وتطورها يقتضي مناقشة قضيتين مهمتين:

إحداهما: البيئة الدينية والاجتماعية التي نشأت فيها؛ حيث نشأت كرد فعلٍ للأوضاع البائسة التي كانت عليها أوروبا في القرون الوسطى، فقد كانت أوروبا تدين بدين محرّف وَرّث حالة من الطغيان والعدوان على الحريات لا مثيل لها، وكان نظامها السياسي نظاماً استبدادياً قاسياً، وقد كسر المجتمع الأوروبي هذا الطوق بصورة متدرجة، منذ بدأت التحولات الفكرية تبرز في المجتمع، وكان من أبرزها:

- النزعة الإنسانية وإحياء الآداب الإغريقية الوثنية القديمة.
- حركة الإصلاح الديني (البروتستانتية).
- الفكر المادي التجريبي، وظهور النظريات العلمية الجديدة.

وقد تزامن مع هذه التحولات الفكرية تحولات اجتماعية، وذلك في ظهور طبقة اجتماعية جديدة هي (البرجوازية)، وهذا التحول الاجتماعي اصطدم بالأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية القائمة، وهذا ما جعل الصراع ينشب بين طلائع الرأسماليين الجدد وهذه الأوضاع التي تعد عوائق أمام تقدم هذه الطبقة الجديدة.

وقد اقتضى ذلك التعاون بين الاتجاه الفكري الجديد الناتج عن التحولات الفكرية السابقة والاتجاه الاجتماعي الجديد (البرجوازية) الناتج

عن التحولات الاجتماعية، وقد أدى هذا التعاون إلى ظهور «مذهب الليبرالية» كمذهب يريد تغيير الأوضاع الفكرية القائمة ينتج مجال الحريات في كافة المجالات، فوجد فيه البرجوازيون بغيتهم لتغيير الأوضاع الاجتماعية التي تشكل عائقاً لتقدمهم، فتعاون المال والفكر لتغيير البيئة القديمة إلى مجتمع حديث يختلف تمام الاختلاف عن المجتمع القديم.

يقول «لستر ثرو»: «احتاجت الرأسمالية إلى عالم يكون الجشع فيه فضيلة، ويكون التاجر فيه أشد إرضاء للرب، واقتضى ذلك أن يعتقد الفرد بأنه لا يمتلك فقط الحق بجمع كمية أكبر من المال بل الواجب يحتم عليه ذلك، وتعود الفكرة التي تعتبر مسألة تعظيم الاستهلاك الشخصي أمراً مركزيّاً في رفاهية الفرد إلى قبل أقل من مائتي سنة مضت، فبدون هذا الاعتقاد ليس هناك أي معنى لهيكل الحوافز في الرأسمالية، وليس هناك أي هدف للنمو الاقتصادي»[١].

ولا ريب أن لليهود دوراً قويّاً في استغلال هذه التحولات سواء على صعيد الفكر، أو على صعيد المال، وخاصة أن النتائج لهذه التحولات تصب في مصلحتهم، وقد أصبحوا مؤثرين في المجتمع الحديث مع أنهم كانوا منبوذين في المجتمع القديم.

والثانية: تتبع صعود المذهب الليبرالي وهبوطه منذ تكوّنه الأول، وإلى المرحلة المعاصرة، وهذا التتبع يبين أن الفكر الليبرالي فكر متغير لا يعرف الثبات، وذلك لعدم وجود مبادئ ثابتة يمكن قياسها لدى الليبراليين.

ومن خلال الأمرين السابقين يتبين لنا نشأة الليبرالية وتطورها بصورة متكاملة، وقد توزعت فصول هذا الباب على هذه القضايا، فالفصول الثلاثة الأولى تدور حول البيئة التي نشأت فيها الليبرالية والتحولات الفكرية والاجتماعية فيها، والفصل الرابع يناقش: تتبع نسق الليبرالية التاريخي منذ صعودها المبكر في عصر النهضة إلى الواقع المعاصر في خط متعرج من الصعود والهبوط.

---

(١) مستقبل الرأسمالية ص٤٢ ـ ٤٣.

الفصل الأول

أوروبا بين الانحراف الديني والاستبداد السياسي

أولاً: الانحراف الديني:

ظهرت دعوة المسيح عليه السلام في المستعمرات الشرقية للإمبراطورية الرومانية، وهي إمبراطورية وثنية لا تؤمن إلا بالأمور الحسية، وشديدة الاعتداد بالشهوات الجسدية، وتعتبر الإنسان سيد المخلوقات[(١)].

وقد قابل الرومان أتباع الدين الجديد بالاضطهاد والتعذيب وساندهم في ذلك اليهود الحاقدون على المسيح عليه السلام والحواريين، مما اضطرهم إلى الهروب والاختفاء بدينهم.

في هذه الأجواء القاسية عاشت النصرانية، وفي مناخ الاضطهاد

(١) انظر: التاريخ اليوناني ص١٩٥ ـ ١٩٦؛ وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص١٥٧ ـ ١٥٨.

والمطاردة والقتل والتعذيب تربى أتباع المسيح عليه السلام، وقد ظن الرومان أنهم قضوا على هذا الدين بصلب نبيهم وقتله.

وقد قام اليهود بدور خطير آخر في القضاء على النصرانية، وهو التحريف والتبديل من الداخل حيث دخل في النصرانية رجل يهودي يقال له: «شاول»، وهو يهودي عُرف باضطهاد النصارى في أول أمره[١]، ثم تحول إلى النصرانية بصورة مفاجئة، وسمى نفسه «بولس».

يقول المؤرخ الإنجليزي «ويلز»: «وظهر للوقت معلم آخر عظيم يعده كثير من النقاد العصريين المؤسس الحقيقي للمسيحية[٢]، وهو «شاول الطرطوسي»، أو «بولس»، والراجح أنه كان يهودي المولد وإن كان بعض الكتاب اليهود ينكرون ذلك، ولا مراء في أنه تعلم على أساتذة من اليهود، بيد أنه كان متبحراً في لاهوتيات الإسكندرية الهلينية»[٣].

ويقول أيضاً: «وهو متأثر بطرائق التعبير الفلسفي للمدارس الهلينية، وبأساليب الرواقيين، كان صاحب نظرية دينية ومعلماً يعلم الناس قبل أن يسمع بيسوع الناصري بزمن طويل»[٤]. وهو أول من ابتدع في شأن المسيح اللاهوت والناسوت، وكانت النصارى قبله كلمتهم واحدة أنه عبد رسول مخلوق مصنوع مربوب لا يختلف فيه اثنان منهم، فقال «بولس» هذا ـ وهو أول من أفسد دين النصارى ـ: إن سيدنا المسيح خُلق من اللاهوت إنساناً كواحد منا في جوهره، وأنه ابتدأ الابن من مريم، وأنه اصطفي ليكون مخلصاً للجوهر الإنسي، حصبته النعمة الإلهية فخلت فيه بالمحبة والمشيئة، ولذلك سمي ابن الله[٥].

---

(١) جاء في أعمال الرسل: «أما شاول فكان لم يزل ينفث تهديداً وقتلاً على تلاميذ الرب» أعمال الرسل، الإصحاح (٩).
(٢) يريد المسيحية الرسمية بعد اعتناق الدولة الرومانية لها.
(٣) معالم تاريخ الإنسانية ٣/ ٧٠٥.
(٤) المرجع السابق ٣/ ٧٠٥.
(٥) هداية الحيارى ص٢٩٣.

وقد كان هذا التحريف هو البداية لدخول كثير من عناصر الوثنيات في الديانة النصرانية(١).

وعند التأمل في عقائد النصارى بعد التحريف نجد التشابه الكبير مع عقائد فلسفية كانت موجودة في حوض البحر المتوسط؛ كالعقيدة المترائية، والأفلاطونية الحديثة، والفلسفة الرواقية وغيرها(٢).

وقد اعتنق الإمبراطور الروماني «قسطنطين» النصرانية في عام ٣٢٥م بعد حصول التحريف للإنجيل، الذي أصبح أشبه ما يكون بالقصص والسير والأخبار، و ـ كذلك ـ بعد انحراف العقيدة النصرانية من التوحيد إلى التثليث، وأن الإله هو: الآب، والابن، وروح القدس، وبدع أخرى لم يأت بها المسيح عليه السلام.

ويمكن الإشارة لنماذج من التحريف والتبديل الذي لحق النصرانية فيما يلي:

١ ـ تحريف الإنجيل(٣):

يعتبر الإيمان بالكتب السماوية التي أنزلها الله تعالى على رسله صلوات الله وسلامه عليهم أحد أركان الإيمان، لا يتم إيمان العبد إلا بها، ومنها الإنجيل، وهو إنجيل واحد أوجب الله تعالى على النصارى التحاكم إليه قبل الإسلام، كما قال تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة: ٤٧]، ولم يتعهد الله تعالى بحفظه كالقرآن ولكنه وكل حفظه إلى أحبارهم، كما قال

(١) انظر: الأصول الوثنية للمسيحية ص٣١.
(٢) انظر في بيان ذلك: العلمانية ص٢٩ وما بعدها.
(٣) الإنجيل لفظ معرب، أصله في اليوناني (إنكليوس)، وفي القبطي (إنكليون)، ومعناه: التعليم والبشارة والخبر السار. انظر: مختصر إظهار الحق ص١٢.

تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤].

والإنجيل ـ الموجود الآن ـ هو العهد الجديد الذي هو القسم الثاني من الكتاب المقدس، ولفظ الإنجيل يطلق على: إنجيل «متّى»، و«مرقُس»، و«لوقا»[(١)]، و«يوحنّا»، ولكن النصارى يطلقون لفظ الإنجيل إطلاقاً مجازياً على مجموع العهد الجديد[(٢)].

ومع تعدد الأناجيل وكثرتها، وجهالة أصحابها المنسوبة لهم، وعدم وجود أسانيد صحيحة إلى أصحاب الأناجيل، فقد تم اختيار أربعة أناجيل (متّى، لوقا، مرقص، يوحنا) في مجمع نيقيّة عام ٣٢٥م على أنها هي الأناجيل المعتمدة، واعتبار البقية كاذبة غير صحيحة، ومع أن الإنجيل الذي نزل من عند الله تعالى واحد إلا أن المجمع قرر أنها أربعة أناجيل.

وقد كان هذا المجمع من أبلغ صور التحكم في الاختيار الديني دون أي سند علمي يرجح المأخوذ من الأناجيل والعقائد على المتروك منها.

والثابت تاريخياً أن الإمبراطور «قسطنطين» تدخل مباشرة في المؤتمر وفرض قراراته بالقوة[(٣)] وهذه الأناجيل لا يوجد لها سند متصل، ولا مجال للنصارى أن يدعوا أن هذه الكتب المشتهرة الآن مكتوبة بالإلهام.

وقد اعترف المتخصصون في اللاهوت أنه ليس بالضروري أن يكون

---

(١) القديس لوقا ولد في إنطاكية، رفيق بولس في رحلاته التبشيرية إلى بلاد اليونان ومقدونيا، كل ما يُعرف عنه أنه ربما كان طبيباً، ينسب إليه «إنجيل لوقا» و«إنجيل أعمال الرسل» توفي في مقاطعة «يبوتيا» اليونانية. معجم أعلام المورد ص٣٩٢.

(٢) انظر: مختصر إظهار الحق ص١٢.

(٣) انظر: اضمحلال الإمبراطورية الرومانية ١/٦٢٦ ـ ٦٢٧؛ ومحاضرات في النصرانية ص١٥٢.

كل ما في العهد الجديد إلهاميّاً؛ خصوصاً وأنه لا يوجد أسانيد صحيحة في نسبة هذه الكتب لأصحابها فضلاً عن نسبتها الإلهية.

فقد «جاء في دائرة المعارف البريطانية أن كثيرين من العلماء قالوا: إنه ليس كل قول مندرج في الكتب المقدسة، ولا كل حال من الحالات الواردة فيها إلهامياً، والذين يقولون بأن كل قول مندرج فيها إلهامي لا يقدرون أن يثبتوا دعواهم بسهولة»(١)، ومن هنا فقد كتب كل راو إنجيلاً مستقلاً، ومنها أناجيل كثيرة مكذوبة، وقد ذكر «آدم كلارك» أحد شارحي الأناجيل أنه يوجد أكثر من سبعين من هذه الأناجيل الكاذبة(٢).

يقول «اللورد هدلي»: «ليس الإنجيل إلا مجموعة كُتبٍ كتبتْ في أوقات متباعدة عن بعضها»(٣) ومن ذلك نجد أن إنجيل متّى كتب باللغة العبرية، ولكنه فُقِد بسبب تحريف الفرق النصرانية، والفتن العظيمة التي مرّت بالنصارى في القرون الثلاثة الأولى قبل اعتناق «قسطنطين» الروماني للنصرانية، وأما إنجيل متّى الموجود الآن باللغة العبرية فليست النسخة الأصلية له، بل هي مترجمة عن الترجمة اليونانية من الأصل العبري الأول، ولا يوجد عندهم سند هذه الترجمة، ولا يعرف اسم المترجم، ولا أحواله كما يذكر ذلك «جيروم» أحد المحققين والشرّاح للإنجيل ولكنهم يقولون بالظن: إن المترجم لعله فلان أو فلان دون إسناد صحيح للكتاب إلى صاحبه(٤).

وهذا مجمع عليه عند علماء اللاهوت، وتوجد نصوص لأكثر من

---

(١) نقلاً عن: مختصر إظهار الحق ص٣١. وانظر أيضاً: محاضرات في النصرانية ص٥١ وما بعدها.
(٢) انظر: إظهار الحق ١/ ٢٩٢.
(٣) نقلاً عن: الجفوة المفتعلة بين العلم والدين ص١٣.
(٤) انظر: مختصر إظهار الحق ص٢٦؛ ومحاضرات في النصرانية ص٥٢.

خمسين عالماً تجمع على أن هذا الإنجيل منسوب إلى متّى وليس من تصنيفه يقيناً، والذي هو أول الأناجيل وأقدمها عندهم[١].

وهكذا إنجيل يوحنّا ليس بأحسن حالاً من إنجيل متّى، وبقية رسائل العهد الجديد أقل شأن منها[٢]، وأكثرها رسائل لبولس المتهم في تحريفه عقيدة النصارى.

وقد قام «لوقا» بكتابة إنجيله كما تبين ذلك من قوله في مقدمة إنجيله: «إذا كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصة في الأمور المتيقنة عندنا كما سلمها إلينا الذين كانوا منذ البدء معاينين وخداماً للكلمة رأيت أنا أيضاً إذ قد تتبعت كل شيء من الأول بتدقيق أن أكتب على التوالي إليك أيها العزيز ثاوفيلس لتعرف صحة الكلام الذي عُلّمت به»[٣].

وهذا يؤكد أن الأناجيل الموجودة الآن ليست من كلام الله تعالى، وهي مليئة بالتحريف والتبديل والاختلاف، ومن الأمثلة على التحريف والاختلاف بين الأناجيل:

ما وقع في سفر أعمال الرسل: فقال «فِيلُبُّس»: «إن كنت تؤمن من كل قلبك يجوز، فأجاب وقال: أنا أومن أن يسوع المسيح هو ابن الله»[٤].

«فهذه الفقرة»: أن يسوع المسيح هو ابن الله «إلحاقية زادها أحد أهل التثليث، واتفق «كريستاخ» و«شولز» على أنها إلحاقية جعلية كاذبة»[٥].

وما جاء في إنجيل متّى: «طوبى لصانعي السلام؛ لأنهم أبناء الله

---

(١) انظر: مختصر إظهار الحق ص٢٦؛ ومحاضرات في النصرانية ص٦٠.
(٢) انظر: مختصر إظهار الحق ص٢٨.
(٣) إنجيل لوقا ـ الإصحاح (١).
(٤) أعمال الرسل ٨/ ٣٧.
(٥) مختصر إظهار الحق ص٧٥ ـ ٧٦.

يُدْعون»[1]، وفي إنجيل لوقا: «لأن ابن الإنسان لم يأت ليُهلِك أنفس الناس بل ليخلص».

وفي إنجيل متّى: «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض. ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً»[2].

وفي إنجيل لوقا: «جئت لألقي ناراً على الأرض فماذا أُريد لو اضطرمت، أتظنون أني جئت لأعطي سلاماً على الأرض كلا أقول لكم بل انقساماً»[3].

«والاختلاف واضح، ففي النصين الأول والثاني مدح صانعي السلام بقوله: «طوبى»، وبيّن أنه ما جاء ليهلك أنفس الناس بل ليخلصهم، وفي النصين الثالث والرابع نفى عن نفسه السلام: ما جاء ليخلص، بل ليهلك، وأنه لا يكون من الذين قيل في حقهم: طوبى لصانعي السلام»[4].

وغير ذلك من الأمثلة الدالة على التحريف والتناقض[5].

٢ ـ القول بالتثليث:

لقد أثبت القرآن الكريم أن المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام دعا إلى توحيد الله الخالص، وإفراده بالعبادة وحده دون شريك، يقول تعالى: ﴿وَإِذۡ

(١) إنجيل متّى ـ الإصحاح (٥) فقرة (٩).
(٢) المرجع السابق (١٠) فقرة (٣٤).
(٣) إنجيل لوقا ـ الإصحاح (١٢) فقرة (٤٩ ـ ٥١).
(٤) مختصر إظهار الحق ص٤٩.
(٥) انظر حول التحريفات والتناقض في الأناجيل: مختصر إظهار الحق ص٥٠، ومن آخر التحريفات ما قام به البابا يوحنا بولس الثاني من حذف النص الإنجيلي الذي يذم اليهود على لسان المسيح عليه السلام، وهو قوله: «أيها الشعب الغليظ الرقبة، يا أولاد الأفاعي، يا أبناء الشيطان، أنتم لستم أبناء إبراهيم، أنتم أبناء الشيطان»، وقد جاء ذلك في سياق تبرئة اليهود من دم المسيح، وحذف كل ما يتضمن معاداة السامية في الكتاب المقدس.

قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾﴾ [المائدة: ١١٦ ـ ١١٧].

وقد نفى الله تعالى عن نفسه أن يكون له ولد ﷻ كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٣٤﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾﴾ [مريم: ٣٤ ـ ٣٥].

ولكن النصرانية الرسمية التي اعتنقها «قسطنطين» الروماني عام ٣٢٥م، وفرضها على الدولة الرومانية واستمرت إلى اليوم ليست هي الدين الحق الذي جاء به المسيح عليه السلام.

وذلك أن منشأ التثليث في النصرانية جاء من «شاول» اليهودي المسمى «بولس»، فقد دخل النصرانية ليقوم بإفسادها، وقد تم له ذلك[(١)].

يقول «درابر»: «ودخلت الوثنية والشرك في النصرانية بتأثير المنافقين الذين تقلّدوا وظائف خطيرة، ومناصب عالية في الدولة الرومية متظاهرين هم بالنصرانية، ولم يكونوا يحفلون بأمر الدين، ولم يخلصوا له يوماً من الأيام، وكذلك كان «قسطنطين»، فقد نصف عمره في الظلم والفجور، ولم يتقيد بأوامر الكنيسة الدينية إلا قليلاً في آخر عمره سنة ٣٣٧»[(٢)].

وتتضح عقيدة التثليث من خلال كلام الدكتور «بوست»[(٣)] في تاريخ

(١) انظر: منهاج السنة ٦/١، محاضرات في النصرانية ص٨٥ وما بعدها.

(٢) نقلاً عن مذاهب فكرية معاصرة ص١٠.

(٣) جورج إدوارد بوست طبيب أمريكي، ولد سنة ١٨٣٨م، درس اللاهوت في نيويورك، ثم دخل إلى طرابلس الشام حيث عمل طبيباً ومبشراً، قضى عمره في تدريس الطب وعلم النبات في الجامعة الأمريكية ببيروت، من آثاره بالعربية: =

الكتاب المقدس حيث يقول: «طبيعة الله عبارة عن ثلاثة أقانيم متساوية» الله الآب، والله الابن، والله الروح القدس، فإلى الآب ينتمي الخلق بواسطة الابن، وإلى الابن الفداء، وإلى الروح القدس التطهير»(١).

ويتضح من هذا التصور أن هذه العقيدة ليس لها ارتباط بالأديان السماوية القائمة على الوحدانية في عبادة الإله، وهذا يدل على أن عقيدة التثليث تعود إلى جذور لفلسفات أجنبية.

وتعود جذور عقيدة التثليث إلى الأفلاطونية الحديثة، وهي عقيدة فلسفية تتلخص في أن جميع الأرواح شعب لروح واحد، وتتصل بالمنشئ الأول بواسطة العقل.

وتدبير العالم خاضع لهذه الثلاثة وهي: المنشئ الأول الأزلي، والعقل المتولد عنه، والذي هو واسطة بين المنشئ الأول والروح المتصلة بالمنشئ الأول(٢).

وفي مجمع نيقية تقرر مفهوم التثليث وأصبح عقيدة رسمية، وقد جاء في قرار المجمع: «إن الجامعة المقدسة والكنيسة الرسولية تحرم كل قائل بوجود زمن لم يكن ابن الله موجوداً فيه وأنه لم يوجد قبل أن يولد، وأنه وجد من لا شيء، أو من يقول: إن الابن وجد من مادة أو جوهر غير جوهر الآب، وكل من يؤمن أنه خلق أو من يقول: إنه قابل للتغير»(٣).

وقد قاموا بتحريف الإنجيل ليوافق العقيدة الجديدة، ففي رسالة يوحنا

= «مبادئ علم النبات» و«علم الحيوان» و«الصباح في صناعة الجراح»، توفي سنة ١٩٠٩م. معجم أعلام المورد ص١١٨.

(١) نقلاً عن محاضرات في النصرانية ص١٢١.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٤٤. والثالوث هو: المنشئ الأول ـ والعقل ـ والروح.

(٣) عن محاضرات في النصرانية ص٤٥.

الأولى: «فإن الذين يشهدون [في السماء هم الآب والكلمة والروح القدس، وهؤلاء الثلاثة هم واحد، والذين يشهدون في الأرض] هم ثلاثة الروح والماء والدم. والثلاثة هم في الواحد»(١).

وما بين القوسين زيادة إلحاقية لم تكن موجودة قبل سنة ١٨٦٥م، وهي زيادة لنصرة القول بالتثليث، والأدلة على أن هذه العبارة زيادة كاذبة كثيرة منها ما يلي:

١ ـ أن هذه العبارة لا توجد في نسخة من النسخ اليونانية المكتوبة قبل القرن السادس عشر الميلادي.

٢ ـ أن هذه العبارة لا توجد في النسخ المطبوعة التي طبعت بتحقيق وعناية وجدٍ تام.

٣ ـ أن هذه العبارة لا توجد في أكثر النسخ القديمة اللاتينية، ولا توجد في ترجمة من التراجم القديمة غير الترجمة اللاتينية.

٤ ـ أن هذه العبارة لم يتمسك بها أحد من القدماء ولا مؤرخو الكنيسة.

واعتبار هذه الزيادة تحريفاً وإضافة إلحاقية مما يعترف به كبار المحققين النصارى مثل «كريسباخ» و«شولز» و«هورن» و«آدم كلارك»، وغيرهم(٢).

٣ ـ البدع المحدثة في النصرانية:

ـ عقيدة الصلب والفداء:

تعتبر عقيدة الصلب والفداء من أبرز عقائد النصارى، وتعتمد هذه العقيدة على أن خطيئة آدم بأكله من الشجرة بقيت في ذريته، وأن الله تعالى

---

(١) رسالة يوحنا الأولى ٥/ ٧ ـ ٨.

(٢) انظر: مختصر إظهار الحق ص٧٣.

أراد أن يطهر الجنس البشري فأنزل ولده الوحيد ليصلب في الأرض فِداءً وتكفيراً لخطيئة آدم، وقد تم هذا لتتخلّص البشرية من الخطيئة[١].

ويعتقد النصارى أن المسيح دفن بعد صلبه، ولكنه قام بعد ثلاثة أيام وانشق عنه القبر، وبقي في الدنيا أربعين يوماً ثم ارتفع بعدها إلى السماء، وجلس بجوار الرب، وسوف ينزل قبل القيامة، ويحاسب الناس، ويملك العالم بأكمله.

ولهذا يقدس النصارى الصليب، ويعظمونه، ويعتبرونه من أهم الشعائر الدينية؛ لأنه يعبّر عن هذه العقيدة[٢].

وهذه العقيدة ليس لها سند صحيح، ولم يقرر المسيح دعوى الخطيئة والفداء، بل هي من التحريفات والأكاذيب، وهي ـ أيضاً ـ تخالف العقل مخالفة ظاهرة، فذرية آدم لم ترتكب الخطيئة فلا يصح أن تعاقب على أمر لم ترتكبه، وبنوة المسيح ودعوى صلبه فداء لخطيئة غيره تخالف ما أجمع عليه أهل الأديان من وصف الإله بالعدل والرحمة.

ـ السلطة الكهنوتية:

من البدع المحدثة التي صار لها أبلغ الأثر في المجتمع الأوروبي: السلطة الكهنوتية التي تعتبر الكنيسة هي الناطق الرسمي باسم الدين، والمكملة له، والمعصومة في قراراتها، وأقوال رهبانها.

وقد تطورت هذه البدعة إلى أن وصلت إلى التأله والتحكم في حياة الناس الخاصة باسم الدين، وأن دخول الجنة والعتق من النار بيدها، وأن حرمان الكنيسة يقتضي الحرمان عند الله تعالى. وبهذا تكون الكنيسة قد جعلت نفسها الحاجب المتحكم بين الله وخلقه.

---

(١) انظر: محاضرات في النصرانية ص١٢٠.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٢٩ ـ ١٣٤.

يقول «ويلز»: «إن مسيحية القرن الرابع الكاملة التكوين، وإن احتفظت بتعاليم يسوع في الأناجيل كنواة لها، كانت في صلبها ديانة كهنوتية من طراز مألوف للناس من قبل آلاف السنين، وكان المذبح مركز طقوسها المنمقة، والعمل الجوهري في العبادة فيها هو القربان الذي يقربه قسيس متكرس للقداس، ولها هيئة تتطور بسرعة مكوّنة من الشمامسة والقساوسة والأساقفة»[١].

وقد ترتب على السلطة الكهنوتية آثار سيئة للغاية، منها: احتكار رجال الدين لحق قراءة وتفسير الإنجيل، ثم مهزلة صكوك الغفران، والحروب الدينية المدمرة، وكانت سبباً في احتجاج ملاحدة عصر النهضة والتنوير ضد الأديان عامة والمسيحية خاصة[٢].

ـ الرهبانية:

من البدع المحدثة أيضاً «الرهبانية» التي جعلت الدنيا ضد الآخرة، وليست مزرعة لها، وحرمت الزواج على رجال الدين، وحثت على الاختصاء والتبتل.

والعبادة المتواصلة في صورة التنسك، وبهذا تكون الكنيسة قد ساهمت في ظهور العلمانية بالفهم المنحرف للدين[٣].

ـ الأسرار المقدسة:

ومن البدع المحدثة أيضاً فكرة «الأسرار المقدسة» التي تعتبر مخرجاً للكنيسة من الأسئلة الحائرة حول بعض العقائد أو العبادات المبتدعة، فالتثليث سر من الأسرار، وكذلك إشكالات الصلب والفداء، ومثلها عقيدة

---

(١) معالم تاريخ الإنسانية ٣/ ٧٢٠.

(٢) انظر: العلمانية ص٨٠.

(٣) انظر: في الرهبانية بالتفصيل: العلمانية ص٨٥ ـ ٩٥.

العشاء الرباني وهو من الطقوس النصرانية، وأصل مشروعيته مأخوذ من إنجيل متى وفيه: «وفيما هم يأكلون أخذ يسوع الخبز وبارك وكسر وأعطى التلاميذ، وقال: خذوا كلوا، هذا هو جسدي، وأخذ الكأس وشرب وأعطاهم قائلاً: اشربوا منها كلكم؛ لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا»[١]، وهي بدعة مأخوذة من الوثنية الميثرائية كما يرى «غوستاف لوبون»[٢].

والمقصود هنا أن النصرانية حُرّفت في مصدرها وهو الإنجيل، وفي عقيدتها الأساسية وهي التوحيد، وأضيفت إليها بدع مخترعة كان لها أثر كبير في ظهور المذاهب الإلحادية التي لا تعترف بالأديان ولا تؤمن بها.

ثانياً: الاستبداد السياسي:

النظام السياسي الذي كان يحكم المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط هو «نظام الإقطاع» وهو نظام جاهلي مستبد، وصل إلى ذروة الطغيان والعدوان على حرية الإنسان. وقد تكوّن هذا النظام بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، ودخول البرابرة إلى روما، وانهيار الإمبراطورية الغربية وتفكك الدول المرتبطة بها وانقسامها[٣].

وبرز الإقطاع واضحاً في غرب أوروبا منذ القرن التاسع الميلادي، وذلك بازدياد نفوذ الملّاك، وزوال الحكومات المركزية، وبهذا تكون الصورة السياسية للقارة الأوروبية الغربية هي وجود ملوك ليس لهم سلطة فعلية، وانقسام الدولة الواحدة إلى مجموعة إقطاعيات عليها «سادة» أو

(١) إنجيل متّى ٢٦/ ٢٧ ـ ٢٩.
(٢) انظر: حياة الحقائق ص٦٥.
(٣) انظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص١٣.

«نبلاء»[(١)] يتحكمون في الفلاحين تحكماً تاماً[(٢)].

ورقيق الأرض في النظام الإقطاعي وإن لم يكن عبداً بالمفهوم المعروف إلا أنه يأخذ حكمه لأنه بدون حقوق مدنية على سيده.

وقد كان الإقطاعيون على ثلاثة أنواع: الكنيسة، والسادة، والملوك، وقد مارسوا أنواعاً من الاستبداد والظلم ضد عموم الناس وهم «الفلاحون»، ويمكن أن نذكر نبذاً يسيرة عن الاستبداد السياسي للقوى الإقطاعية السابقة (الكنيسة، والسادة، والملوك) على النحو التالي:

١ ـ استبداد الكنيسة:

أقرت الكنيسة نظام الإقطاع بكل سلبياته وأصبحت مؤسسة من المؤسسات الإقطاعية الكبرى، وقد «أقرت الاضطهاد الفظيع الذي كان يتعرض له أرقاء الأرض رغم تنافيه مع تعاليم الإنجيل»[(٣)]، وكان الواجب أن تقف ضد الظلم والاستبداد الإقطاعي بدل أن تقره وتمارسه على الشعوب باسم الدين، ولكن الكنيسة حرفت الدين ذاته، فما سواه فهو قابل للتحريف والتغيير.

وقد تمثل استبداد الكنيسة السياسي في أشكال متعددة منها:

ـ الوقوف ضد الحرية الفكرية:

سبق أن ذكرت أن الكنيسة تؤمن بدين محرف ولم تستطع إقناع الناس به إلا باعتباره من الأسرار المقدسة لا يجوز السؤال عنها، ولكن يجب

---

(١) اختلفت ألقاب السادة باختلاف درجاتهم ونوعية إقطاعياتهم فمنهم: الدوق، والمركيز، والكونت، والفيكونت وغيرهم. انظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص١٤.

(٢) انظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص١٣.

(٣) العلمانية ص٢٦٠.

الإيمان بها من دون دليل، ولهذا ارتبط في شعور المجتمع الغربي أن الإيمان هو التصديق دون دليل أو برهان مقنع، وأن الإيمان يقف في مقابل الدليل العلمي العقلي.

وقد اعتنقت الكنيسة الفلسفة اليونانية مع توظيفها لصالح الدين المسيحي، فاختلطت الفلسفة باللاهوت وهي ما تعرف بالفلسفة المدرسية[١].

والفلسفة المسيحية لم تقتصر على التوفيق بين الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحي بعد كل التحريفات التي وقعت فيه، ولكنها تجاوزت ذلك إلى المسائل الطبيعية والعقلية، وجعلت ذلك من أصول الدين والعقائد اللازمة للإيمان.

وعندما ظهرت النظريات العلمية القائمة على منهج تجريبي وقف الكنسيون منها موقفاً متشدداً واعتبروها ضد الدين ومنافية له، وقاموا بتعذيب العلماء وحرمانهم، وإحراقهم.

ومن هؤلاء «كوبرنيق» صاحب النظرية الفلكية المتعلقة بحركات الأجرام السماوية، و«جاليلو» الذي صنع التلسكوب حيث اعتبرت الكنيسة ما جاءوا به هرطقة، وأحرقت كتبهم؛ لأنها تظن أن ذلك مخالف للعقيدة المسيحية، وهي لا تعدو أن تكون مخالفة لنظرية بطليموس في أن الأرض هي مركز الكون، والأجرام السماوية تدور حولها، وزادت الكنيسة على ذلك تعليلاً دينياً وهو أن ابن الله صلب على هذه الأرض فلا بد أن تكون ثابتة لا تتحرك[٢].

---

(١) انظر: الفلسفة الحديثة ص٢٤. وهذه الفلسفة هي «علم الكلام المسيحي»، وتهدف إلى إقامة العقائد المسيحية على المنطق الأرسطي، والدفاع عنها بالطرق الجدلية المأخوذة من الفلسفة اليونانية.

(٢) انظر: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص٢٠٣ ـ ٢٠٥.

وهكذا قامت الكنيسة بأكبر عملية متابعة وملاحقة للعلماء الطبيعيين، ومعاقبتهم ومنع هذا النوع من التفكير، وقد صنعت «محاكم التفتيش» لمعاقبة الخارجين عن رأي الكنيسة من العلماء الطبيعيين، وأتباع حركة الإصلاح الديني وغيرها.

وقد مارست هذه المحاكم ألواناً من التعذيب والقتل والإحراق والإسراف في الظلم والعدوان، وإهدار آدميّة الإنسان وقيمته.

ومما يوضح إصرار الكنيسة على الحجر الفكري، ومنع حرية التفكير والرأي واعتبار مخالفة رأيها الخاص هرطقة وهو ما يعني الكفر والمروق قول البابا بولس الرابع (١٥٥٥ ـ ١٥٥٩): «يجب القضاء على الهرطقة بكل شدة وبكل عنف كما يقضي الإنسان على الطاعون؛ لأن الهرطقة هي مرض يصيب الروح. وإذا كانت الخرق والملابس الملوثة بالطاعون ترفع من أماكنها وتحرق، فلماذا لا يجب علينا أن نستأصل وأن نمحق وأن نزيل الهرطقة بنفس الشدة. إن الهرطقة مرض يصيب العقل، وهو أغلى وأثمن جزء في جسم الإنسان، ولا يمكن مقارنته بأي جزء آخر في الإنسان»[١].

وقد استعملت الكنيسة كافة أساليب التهديد والتعذيب كالدعاية والاتهام بالهرطقة وإحراق الكتب ومنعها، والحرمان، والمحاكمة بأن يؤتى بصاحب الرأي والفكر المخالف في يوم مناسبة ويحشد الناس، ويرمى على مجموعة من الحطب استعداداً لإحراقه والمحكمة بين يديه في أبهة عظيمة، ويطالب بالرجوع عن رأيه وإلا أحرق حتى ترتفع ريحة الشواء في كل أرجاء المكان وغيرها من الأساليب الوحشية[٢].

---

(١) أوروبا في مطلع العصور الحديثة ص٥٠٨.

(٢) انظر في صور التعذيب: قصة الحضارة ٢٣/ ٨٠ ـ ٩٠.

ـ السيطرة السياسية التعسفيّة:

تحولت الكنيسة إلى قوة سياسية متحكمة تمارس كل ما يمارسه الحكام الظلمة، وذلك بعد صراع مرير مع ملوك وأباطرة أوروبا، استمر منذ القرن الرابع الميلادي إلى انتصار الكنيسة الساحق ضد الملوك والأباطرة في زمن البابا «جريجوري السابع» (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥)، وقد استمرت الحروب العسكرية بين البابوية وأنصارها، والملكية وجيوشها ثلاثة قرون توجت بانتصار البابوية وتحكمها في القرار السياسي الأوروبي، وتعاملت كإمبراطور سياسي متحكم لا يختلف عن أي إمبراطور آخر(١).

وبهذا تكون الكنيسة قد انتقلت إلى سلطة سياسية، وإن كان في الظاهر ظل كل من الملوك ورجال الدين في مكانه الشكلي.

وتذكر كتب التاريخ الأوروبي أن خلافاً وقع بين البابا «جريجوري السابع» والملك «هنري الرابع» حول ما يسمى «التقليد العلماني» فحرمه البابا وأحل الأمراء من طاعته، فأبلغه الأمراء بأنه قد يفقد ملكه إذا لم يرضَ عنه البابا فقام بإذلال نفسه للبابا حيث وقف على الثلج في فناء القلعة ثلاثة أيام وهو في لباس الرهبان لابساً الخيش حافي القدمين عاري الرأس يحمل عكازه مظهراً علامات الذل والندم وطلب العفو حتى عفا عنه البابا(٢).

ووقع مثل هذا بين البابا «أدريان الرابع» و«فريدريك بربروسا»، وكذلك الحرب بين «جريجوري التاسع» والإمبراطور «فريدريك الثاني»(٣)، والذي اتهم بتقبل الفكر الإسلامي والتأثر به.

وهذه السيطرة السياسية تحمل الكنيسة المسؤولية الكاملة لكل ما

---

(١) انظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص٢٦ ـ ٢٧.
(٢) انظر: معالم تاريخ الإنسانية ٣/ ٩١٠؛ وقصة الحضارة ١٥/ ١٩٧.
(٣) انظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص٥٠.

حدث في أوروبا في تلك الفترة مما فيه منافاة جذرية مع الدين، وقد تعامل البابوات بالأساليب السياسية المنافية للأخلاق، وأقروا النظام الإقطاعي الطاغي ولم ينهوا عنه، حيث أصبحت الكنيسة من أكبر الإقطاعيين الظالمين للمزارعين من رعايا إقطاعياتهم الكبيرة.

ـ جباية الضرائب والعمل المجاني:

قامت الكنيسة بدور سياسي مؤثر مستقل عن الدولة فقد كانت تقوم بجباية الضرائب والعشور مما جعلها تمتلك ثروة كبيرة تزيد عن ثروات كبار الإقطاعيين والملوك والأباطرة الأوروبيين.

يقول ويلز: «كانت الكنيسة تجبي الضرائب، ولم يكن لها ممتلكات فسيحة، ولا دخل عظيم من الرسوم فحسب، بل فرضت ضريبة العشور على رعاياها، وهي لم تدع إلى هذا الأمر بوصفه عملاً من أعمال الإحسان والبر بل طالبت به كحق»[(١)].

هذا بالإضافة لفرض الضرائب في الحالات الخاصة؛ كالمواسم والحروب الصليبية، وهذه الضرائب تقع على كواهل العمال والفلاحين إضافة إلى ضرائب السادة والنبلاء وليست بديلاً لها.

وقد فرض البابا يوحنا الثاني والعشرون ضريبة «السنة الأولى» وهي ضريبة تؤخذ من الموظف في أي وظيفة بعد نهاية سنته الأولى[(٢)].

وقد كان للكنيسة رقيقها الخاص بها كسائر الإقطاعيات الأخرى، ولكن ذلك لم يكف الكنيسة فزادت ما يسمى «بالسخرة».

وهي عمل مجاني يكون في حقولها خاصة كبناء الكنائس والأضرحة،

---

(١) معالم في تاريخ الإنسانية ٣/ ٨٩٥.

(٢) انظر: تاريخ أوروبا (العصور الوسطى) ٢/ ٣٨٠.

وهذا أمر ملزم وليس لأحد الخيار فيه[١].

وهذه النماذج الثلاثة تبين الدور السياسي الاستبدادي الذي مارسته الكنيسة، بالإضافة لإقرار ظلم الطواغيت وعدوانهم، وتبرير ذلك بأنه بسبب الخطيئة الأولى، وهو تبرير سخيف مناقض لعقيدة الصلب التي تعتبر الخطيئة انتهت بعد أن صلب الرب ابنه الوحيد ليكفر عن هذه الخطيئة فيما زعموا.

٢ ـ استبداد السادة والنبلاء:

كان السادة والنبلاء هم الحكام الحقيقيون في غرب أوروبا بعد سقوط روما في أيدي البرابرة، والتي جعلت حداً للإمبراطورية الرومانية سنة ٤٧٦م.

وقد كانت الدول في تلك الفترة دولاً غير مركزية، ولا يوجد فيها تأثير فعلي للملوك، حيث انقسمت الدولة الواحدة إلى مجموعة إقطاعيات على رأس كل إقطاعية سيد أو نبيل، وكافة الشعب هم عبارة عن أرقاء في هذه الإقطاعيات ليس لهم أي حقوق مدنية.

وبهذا تكون الطبقات الاجتماعية هي: السادة والملوك، ورجال الدين، وعامة الشعب. والسيادة يحصل عليها الفرد عن طريق الوراثة وليس لها علاقة بالكسب أو العمل.

وعند التدقيق نجد أن المجتمع الأوروبي على نوعين: النوع الأول: سادة وهم النبلاء والملوك ورجال الدين، ونوع ثان: أرقاء تحت نير الاضطهاد وأغلال العبودية وهم عامة الشعب (الفلاحين).

وكانت الحقوق للسادة الإقطاعيين دون أي واجبات، والواجبات على

(١) انظر: العلمانية ص١٤٣.

الفلاحين دون أي حقوق فقد «كان من حقه أن يضرب رقيق أرضه أو أن يقتله في بعض الأماكن أو الأحوال دون أن يخشى عقاباً»، «وكانت له في أملاكه كل السلطات القضائية والعسكرية، وكان يستفيد فوق ما يجب من الغرامات التي تفرضها محاكم الضيعة»، «وكان في وسع السيد الإقطاعي أن يمتلك أكثر من ضيعة واحدة»، «وقد يكون له قصر حصين في كل واحدة منها، وكان قصره يهدف إلى حماية سكانه أكثر مما يهدف إلى راحتهم»، «يحيط به خندق عميق عريض وسور متصل عال وأبواب حديدية وفي وسطه برج حجري دائري يسكن فيه السيد وأسرته، وكانت جدرانه الحجرية المنيعة عماد قوة الملاك ضد مستأجريهم وضد الملك».

«وكان الرجل الذي يمنعه كبرياؤه من أن يكون رقيق أرض، ولكنه أضعف من أن يعد لنفسه وسائل الدفاع العسكرية يؤدي مراسم الولاء لشريف إقطاعي يركع أمامه وهو أعزل عاري الرأس ويضع يديه في يدي الشريف، ويعلن أنه رجل ذلك الشريف، ثم يقسم على بعض المحلفات المقدسة»[(١)].

وكان للعقد بين رقيق الأرض والسيد مراسم خاصة ويقسم له بالولاء قائلاً: «أقسم بأن أكون مخلصاً لك وموالياً، إخلاص التابع وولاءه لمتبوعه، وأتعهد بالقيام بذلك ما دمت تابعاً لك مقيماً على إقطاع من أرضك»[(٢)] ثم يقوم بتقليده، وذلك بتقديم السيد لرقيقه علماً وعكازاً، وشهادة يمنحه فيها الأرض[(٣)]. ويوجد في النظام الإقطاعي «محكمة إقطاعية» وهي إحدى وسائل الضغط على الرقيق وتشريعاتها موضوعة لمصلحة السيد، فهو المشرع والقاضي والمنفذ بعد أن تخلت الحكومة عن

---

(١) هذه النصوص في قصة الحضارة ١٤/٤١٨ ـ ٤٢٤.
(٢) مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص١٦ ـ ١٧.
(٣) الإقطاع والعصور الوسطى في غرب أوروبا ص٤.

سلطتها المركزية[١]. هذا بالإضافة إلى المحاكم الدينية والمحاكم الملكية.

ورقيق الأرض لا يمتلك أي حقوق سياسة أو اقتصادية، فالشروط في عقد العمل إيجابية للسيد، وسلبية لرقيق الأرض. فالسيد قادر على طرده في أي وقت شاء، ووصل إلى حد أنه يجوز للسيد أن يبيع الرقيق وحده دون الأرض في فرنسا، أما بيعه مع الأرض لسيد آخر فهذا أمر طبيعي في نظام الإقطاع.

وفي بريطانيا يكون القن أو رقيق الأرض محبوساً في أرض السيد يحرم عليه مغادرتها، والذي يفر يقبض عليه كالعبد الآبق، مع أن رقيق الأرض ليس مملوكاً للسيد كالملك المالي.

وهناك واجبات كثيرة على رقيق الأرض، مع أنه ليس له أي حقوق مطلقاً، منها: ثلاث ضرائب نقدية في العام غير ضرائب الكنيسة، وجزء من محصوله وماشيته، والعمل المجاني في أوقات متفرقة من العام، وأجر على استعمال أدوات السيد في طعامه وشرابه، وأجر للسماح بصيد السمك والحيوان البري، وضريبة إذا رفع قضية أمام محاكم المالك وعند نشوب حرب فيلزمه أن يكون في جيش السيد، وإذا أسر سيده فيلزمه فداؤه، ويلزمه تقديم الهدايا لابن السيد إذا وصل لمرتبة الفرسان، ويلزمه ضريبة على كل سلعة يقوم ببيعها في السوق، ولا يجوز له أن يبيع سلعة إلا بعد بيع سلعة السيد بأسبوعين، ويجب عليه أن يشتري بعض بضائع سيده، ويجب أن يدفع غرامة إذا أرسل ابنه ليتعلم أو وهبه للكنيسة، ويجب أن يدفع ضريبة للسيد عند زواجه أو زواج أحد أبنائه خارج الضيعة.

يلزمه إعطاء السيد «حق الليلة الأولى» وهي أن يقضي السيد الليلة

(١) انظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص١٧.

الأولى مع عروسه أو يفتدي عروسه بأجرة، ويقوم السيد بوراثة تركته بعد موته[(١)].

كل هذه الواجبات التي حولت الشعوب الأوروبية إلى أشبه ما يكونون بالحيوانات أو أقل استمرت أكثر من عشرة قرون.

وإن الإنسان ليعجب كيف يمكن لأمة أن تتحمل هذا الحمل الثقيل والعدوان العظيم على الحريات؟ ولكن هذا ما حصل بالفعل، وهذه الحالة تصور قسوة الاستبداد والطغيان الذي مورس على الشعوب الأوروبية من جانب الكنيسة والنبلاء والملوك كما سبق.

٣ ـ استبداد الملكية:

بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية غدت أوروبا الغربية دولاً غير مركزية يكتفي فيها الملك بأخذ الضرائب الطائلة من السادة والأشراف.

ولكن مع بداية العصر الحديث استعادت الملكية دورها بالسيطرة القوية على المدن، بدعم كبير من الطبقة الصاعدة الجديدة وهي الطبقة الوسطى «البرجوازية» التي كان من مصلحتها التجارية إضعاف النبلاء والأشراف الذين وضعوا العراقيل في طريق تجاراتهم.

يقول «سوتشكوف»: «كان السادة الإقطاعيون الأشراف الذين يخضعون لنيرهم الأقنان، ينحنون هم أنفسهم تحت نير الحكم المطلق. وكانت الثروات المكدسة من قبل الخزينة الملكية تنتقل على مهل إلى خزائن أصحاب المصارف والمرابين، فكان آل فوجير مثلاً يتمتعون بنفوذ لا يقل عن نفوذ بعض الرؤوس المتوجة، وكانت البرجوازية تشن كفاحاً ضارياً ومستمراً ضد طبقة النبلاء لكي تحصل الأولى على مكان لها تحت الشمس.

(١) انظر: قصة الحضارة ـ الجزء ١٤ ـ فصل الإقطاع.

وكانت جماعات غفيرة من المغامرين تجتاز المحيطات بحثاً عن الذهب الذي قد أصبح معياراً للفضيلة والرذيلة، للحرية والسعادة»[(١)].

وقد استفادت الملكية من هذه الطبقة أموالاً طائلة على شكل ديون وهبات، مقابل تيسير الملكية لأعمالهم التجارية، وحمايتهم من احتجاج الكنيسة على الربا.

وكما انتصرت الملكية على السادة النبلاء فقد انتصرت ـ أيضاً ـ على الكنيسة بعد أن تفرقت إلى كاثوليك وبروتستانت من جراء حركة الإصلاح الديني.

فقد أصبحت الكنيسة مؤسسة تابعة للملوك والأباطرة يتدخلون في شؤونها الخاصة كما فعل ملك فرنسا عندما فرض معاهدة سنة ١٥١٦م تعطيه حق انتخاب الأساقفة ورؤساء الأديرة[(٢)]. وقد فرضت الملكية على الناس نظاماً استبدادياً وحكماً مطلقاً يستند إلى «نظرية الحق الإلهي» وترجع جذور هذه النظرية إلى الحضارة اليونانية التي تعتبر الإمبراطور نصف إلٰه خيّر، وقد نقلت هذه المفاهيم عبر الحركة الأدبية الإيطالية التي أحيت الآداب الإغريقية[(٣)].

وقد اعتقد الملوك أن الحكم المطلق الذي طبقوه يعود إلى أن حكمهم هو فرع عن حكم الله، وقد عبر عن ذلك «لويس الرابع عشر»[(٤)]

---

(١) المصائر التاريخية ص١٤.

(٢) انظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص١٩٥.

(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) لويس الرابع عشر: ملك فرنسا، ابن لويس الثالث عشر، ولد سنة ١٦٤٣م، يُعرف «بالملك الشمس»، بلغت الملكية المطلقة في عصره أوجها في فرنسا، ووسع رقعة الدولة في اتجاه الشرق على حساب آل هابسبورغ، ادّعىٰ أن «النذرلاند» الإسبانية آلت إليه من طريق زوجته الإسبانية، فأدى ادعاؤه هذا إلى نشوب حرب الوراثة، شجع الفنون والصناعة، وشيد قصر فرساي، توفي سنة ١٧١٥م. معجم أعلام المورد ص٣٩٤ ـ ٣٩٥.

في مذكراته بقوله: «إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق، فالله مصدرها وليس الشعب، وهم مسؤولون أمام الله وحده عن كيفية استخدامها»[١]. ويقول ـ أيضاً ـ: «إننا لم نتلق التاج إلا من الله، فسلطة عمل القوانين هي من اختصاصنا وحدنا لا يشاركنا في ذلك أحد ولا نخضع في عملنا لأحد»[٢].

وقد قام بعض الفلاسفة بتبرير طغيان الملوك واستبدادهم ومنهم «جان بودان» في قوله: «إن الأمير إذا كان لا يستطيع سن القوانين إلا بعد الحصول على موافقة مَنْ هو أعلى منه لما عد أميراً»[٣]، وكذلك «بوسويه» حيث يقول: «ليس العرش الملكي عرش إنسان ولكنه عرش الله ذاته»[٤]، وقد توصل «هوبز» إلى أن الاستبداد ضروري لمنع حالة حرب الجميع للجميع لأن الإنسان شرير بطبعه.

ثم طور «هيجل» فلسفة الاستبداد وجعل لها جانباً دينياً عندما صور الدولة في صورة المطلق، وجانباً فلسفياً وهو تطور التاريخ وفق قانون الجدلية حتى وصل النهاية في دولة بروسيا حيث تجسد المطلق والحرية والألوهية[٥].

ولهذا مارس الملوك الأوروبيون الاستبداد والظلم والقهر بوعي تام، وتبرير واضح ينطلق من أحقيتهم في الطغيان والظلم. يوضح ذلك قول «لويس الخامس عشر»: «في شخصي وحده تستقر السلطة العليا، وإليّ وحدي تعود السلطة التشريعية دون ارتباط ولا مشاركة، وعني يصدر النظام

(١) عن مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي (نفس الصفحة السابقة).
(٢) المرجع السابق ص١٩٨.
(٣) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٤) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٥) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص٧٤.

العام كله، وحقوق الأمة ومصالحها هي بالضرورة متحدة مع حقوقي ومصالحي، ولا تستريح إلا بين يدي»[١]. وقد أعلن في البرلمان سنة ١٧٧٠م: «نحن لا نتلقى تاجنا إلا من الله فإلينا وحدنا يعود حق إصدار القوانين التي بموجبها نقود رعايانا ونحكمهم دون ارتباط ولا مشاركة»[٢].

وقد كان للانحراف الديني والاستبداد السياسي دور رئيسي في وجود الفكر الليبرالي؛ لأنه استعبد المجتمع الأوروبي، وكبت حرية أفراده إلى درجة العبودية التامة، وهذا الطغيان على الحرية ولّد ردة فعل معاكسة، وهو أمر طبيعي، وسنة كونية جارية.

ومن رحم المعاناة والعدوان على الحريات بدأت حركة التحولات الفكرية والاجتماعية، وقد كانت هذه التحولات هي البداية الفعلية لتكوّن الفكر الليبرالي، وقد كان هذا الفكر في بدايته يريد التخلص من القيود الدينية والسياسية والاقتصادية إلى فضاء الحرية الكبرى دون نظرة واعية، وتصور واضح لكيفية بناء المجتمع الجديد.

وهذا ما يفسّر لنا التعددية الفكرية في فهم «الليبرالية» وكيفية تطبيقها في الواقع، فقد كان الخروج من نير الاستعباد هدفاً في ذاته، والاتجاه نحو التحرر اتجاه مجمل دون تصور تفصيلي؛ لأنه لم ينبت في جو هادئ، ونتيجة تفكير واع، بل نبت في مناخ صاخب، وظروف صعبة، فقد وجد الأوروبيون أنفسهم بحاجة إلى دين جديد، وتصوّر جديد للفكر السياسي والاقتصادي، فكان التحرر وسيلتهم في بناء منهج معرفي كامل.

---

(١) تاريخ الثورة الفرنسية ص٦٧، وهذا النص يشرح كلمته المشهورة «أنا الدولة».

(٢) المرجع السابق ص٦٦.

الفصل الثاني:

التحولات الفكرية في أوروبا نحو الليبرالية

بدأت التحولات الفكرية في أوروبا في عصر النهضة، وهو العصر الممتد من القرن الرابع عشر الميلادي إلى القرن السابع عشر الميلادي، وقد كانت هذه التحولات متدرجة وكانت البداية الفعلية في إيطاليا من خلال الحركة الأدبية التي قامت بإحياء الآداب الإغريقية دون أي تعرض للأوضاع الدينية والاجتماعية، ثم جاءت حركة الإصلاح الديني التي هزت المجتمع الغربي بقوة، وكان دورها في الاتجاه نحو الليبرالية أقوى من الحركة الأدبية، وهذه الحركة الإصلاحيّة الدينيّة تجاوزت نصف الطريق نحو التحرر، وكان من آثارها نمو الفكر التجريبي الذي أوصل العلماء الطبيعيين إلى النظريات الكونية الجديدة على المجتمع الغربي، ومن خلال هذه المعالم تمت التحولات الفكرية، وكانت قمة هذه التحولات الثورات التحريرية وخاصة الثورة الفرنسية؛ لأنها غيّرت وجه القارة الأوروبية.

وفيما سيأتي توضيح للمعالم التي كان لها دور بارز في الاتجاه نحو الليبرالية:

أولاً: الحركة الأدبية ذات النزعة الإنسانية (إحياء الآداب الإغريقية):

ظهرت الحركة الأدبية ذات النزعة الإنسانية في إيطاليا مع بدايات عصر النهضة الأوروبي في القرن الرابع عشر الميلادي، وقد قامت هذه الحركة ببعث الآداب الإغريقية اليونانية وكانت هذه الحركة التي عمت أوروبا فيما بعد تحمل «التمرد» و«التحرر» من قبضة الكنيسة، وكان النحاتون والرسامون والشعراء يحاكون الوثنية اللادينية عند الإغريق، ومن أبرز رواد هذه الحركة ورموزها «بترارك»[(١)] و«شكسبير»[(٢)] و«دانتي»[(٣)] وغيرهم[(٤)]، وهذه الحركة أحيت المبادئ الكلاسيكية في الأدب والفن

---

(١) فرانسيسكو بتراركا بترارك: عالم وشاعر إيطالي، ولد سنة ١٣٠٤م، يعتبر أبا «الحركة الإنسانية» جمع عدداً من المخطوطات الكلاسيكية وترجم بعضها، اشتهر بقصائده الغزلية في محبوبته «لورا»، وقد كان لهذه القصائد أبعدُ الأثر في ازدهار الشعر الغنائي في إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وإنكلترا، توفي سنة ١٣٧٤م. معجم أعلام المورد ص٩٥.

(٢) وليم شكسبير: كبير الشعراء الإنكليز، ولد سنة ١٥٦٤م، كان ممثلاً ومؤلفاً مسرحياً، سبر في مسرحياته أغوار النفس البشرية، وحللها في بناء متساوق جعلها أشبه شيء بالسيمفونيات الشعرية، من أشهر آثاره الكوميدية: «كوميديا الأخطاء» و«تاجر البندقية»، ومن أشهر آثاره التراجيدية: «روميو وجولييت» و«يوليوس قيصر» و«هملت» و«عُطيل» توفي سنة ١٦١٦م. معجم أعلام المورد ص٢٦٧.

(٣) دانتي آليغييري: كبير شعراء إيطاليا، ولد سنة ١٢٦٥م. قضى شطراً من حياته في المنفى، كانت محبوبته «بياتريس» مصدر إلهامه الشعري، من أهم آثاره: «الكوميديا الإلهية» وهي ملحمة يدور موضوعها حول رحلة خيالية قام بها دانتي إلى الجحيم والمطهر والجنة، وفيها يتجلى حب الشاعر وثقافته الواسعة، توفي سنة ١٣٢١م. معجم أعلام المورد ص١٨٥

(٤) انظر: أبطال من التاريخ ص٢٣١ وما بعدها.

وتحررت من قيود الكنيسة الدينية، وتمثل البداية الحقيقية للاتجاه نحو الحرية والانفلات الفكري والأخلاقي والأدبي من ضوابط الكنيسة.

ومن الإشارات الدالة على دور هذه الحركة في التحول نحو الليبرالية ما يلي:

١ ـ إحياء التراث الإغريقي:

يعتمد إحياء التراث الإغريقي في هذه الحركة على عدم الرضا بالأوضاع الدينية والاجتماعية القائمة، فعاد الفكر إلى مرحلة ما قبل الديانة المسيحية للخروج من عالم ضيق مقيد.

وعملية إحياء التراث الإغريقي دفعت الفكر الأوروبي نحو الليبرالية من ناحيتين:

أولاً: من ناحية التحرر من العقائد اللاهوتية، والتمرد على الفكر القديم بإحياء فكر جديد متحرر غير مقيد بالدين أو العرف الاجتماعي.

ثانياً: ومن ناحية ما يتضمنه الفكر الإغريقي من أفكار تعتبر بمثابة الجذور الفكرية لليبرالية مثل الفردية والحرية الانفلاتية وغيرها. وقد تم نقل الفكر الإغريقي عن طريق الشعر والرسم والرواية والترجمة والمسرحيّة وغيرها[(١)].

٢ ـ النزعة الإنسانية:

اتصفت الحركة الأدبية بنزعة إنسانية تعظم دور الإنسان والفرد، وتركز على محوريته في مقابل النزعة اللاهوتية.

وقد تولدت هذه النزعة جراء إلغاء المشاعر الإنسانية والأحاسيس البشرية في المسيحية، وقد جعل الإنسان مكان الإله بسبب الاهتمام الكبير بهذا الجانب.

---

(١) انظر: أبطال من التاريخ ص٢٣١.

يقول «داونز»: «يقف «دانتي» كما وقف صديقه ومعاصره الرسام «جيوتو» على رأس حقبة جديدة في تطور الفكر البشري، ولما كان كلاهما فناناً عظيماً فإنهما عَبّرا أصدق تعبير عن ذلك الشيء الجديد الذي ربما كان يجيش في صدور الكثير من معاصريهم، ولكنهم لم يستطيعوا الإفصاح عنه كما أفصحا.

وهذا الشيء الجديد هو «الإنسانية» هو الاهتمام بشؤون الإنسان في الحياة الدنيا، ونستطيع أن نتفهم خطورة هذا الجديد الذي يزاحم القديم إذا قارناه بالعقائد المسيطرة على أذهان الناس في ذلك العصر من الحياة والكون»(١).

وتعتبر «الكوميديا الإلهية» لدانتي حدثاً عظيماً لأنه يفتح مجالاً جديداً من التفكير ليس للأوروبيين أي معرفة به، وهو يظهر نمطاً جديداً من التفكير غير السائد.

والمقصود «بالإنسانية» هنا ما يقابل «اللاهوتية» فبدل أن كانت حياة الإنسان يراد بها العمل للآخرة والتدين لله تعالى أصبح الإنسان مقصوداً بذاته وهدفاً في نفسه مما جعله مقابل الإله، ومن ثم انتقل الاهتمام من الإله إلى الإنسان.

وهذا التفكير الجديد هو من جذور الليبرالية ومكوناتها الأساسية، فهذا التحول هو البدايات الصغيرة التي حفزت الليبرالية؛ لأن الليبرالية دعوة إنسانية بمعنى أنها تجعل الإنسان الفرد هو الغاية الكبرى وفرديته هي نهاية العمل.

٣ ـ الحرية الإباحية:

وهذه الحرية المنفلتة جاءت رد فعل للرهبانية والزهد، وتحريم

(١) كتب غيرت وجه العالم ص٣٦٢.

الطيبات المنسوبة إلى الدين كما تقول الكنيسة، فجاءت هذه الحركة بالانغماس في الملذات والشهوات والرغبات والمتع الجسديّة.

وهذه الإباحية إفراز للاهتمام بالإنسانية، وإحياء الأبيقوريّة، وقد انتشر بسبب ذلك نوع من الأغاني الماجنة المبتذلة تمجد التمتع بالحياة وملذاتها، وكانت هذه الأغاني كثيرة التحرر مفرطة في وصف النواحي الحيوانية[١]، وقد برز الأدب الإباحي من خلال الشعر والقصص الغراميّة، والصور الماجنة في أوضاع مخلة بالآداب العامة[٢].

وتشير هذه الدلالة إلى نمو فكرة الحرية، وتعظيمها كقيمة إنسانية، وانعكاس هذا المفهوم على السلوك، وقد عَبّر عنه الأدب بصورة مختلفة.

ولا ريب أن لهذا الطراز الجديد من التفكير الذي لم يعرف من قبل أثراً بليغاً في نمو المناخ الملائم لفكرة «الليبرالية».

ومن هنا نعلم أن الحركة الأدبية كانت تحمل مكونات ليبرالية، وهي تمثل معلماً بارزاً في تحّول الفكر الأوروبي من فكر العصور الوسطى (الإقطاع) إلى فكر عصر النهضة الجديد.

٤ ـ دور البرجوازية في دعم الحركة الأدبية الإنسانية:

يعتمد فكر عصر النهضة بدرجة كبيرة على البرجوازيين في إخراجه إلى حيز الوجود، وكان للتجار هدف اقتصادي في إيجاد فكر نهضوي يقاوم الفكر الإقطاعي.

وقد ارتبطت الحركة الأدبية بالتجارة والصناعة، وتقدمت إيطاليا في الثروة والصناعة والتجارة على بقيّة أوروبا، وبالتالي ظهرت هذه الحركة

(١) انظر: تكوين العقل الحديث ٢/ ١٨٦.

(٢) انظر: أبطال من التاريخ ص٣٦١.

فيها قبل بقيّة الدول الأوروبية التي لم تظهر فيها إلّا في القرن السادس عشر الميلادي[١].

يقول «ول ديورانت»[٢]: «المال هو أصل كل حضارة، أموال التجار والصيارفة والكنيسة كانت تدفع ثمن المخطوطات التي بقيت حيّة من الزمن القديم. ولم تكن تلك المخطوطات أساساً هي التي حررت عقل النهضة وحواسها؛ إنما كانت النزعة العلمانية التي أتت من نهوض الطبقات المتوسطة؛ كانت نحو الجامعات، والمعرفة والفلسفة، والشحذ الواقعي للعقول بدراسة التاريخ والقانون، وتوسيع الأذهان بالتعرف على العالم على نطاق أوسع. إن الإيطالي المثقف ـ بشكه في قطعيات العقائد المنقولة ورؤيته رجال الدين بوصفهم أبيقوريين مثلهم مثل جمهور المؤمنين ـ قد أطلق نفسه من القيود الفكرية والأخلاقية ابتهجت حواسه المحررة بلا رادع بكل تجليات الجمال في الطبيعة والمرأة والرجل والفن.

وجعلته حريته الجديدة مبدعاً لقرن رائع (١٤٣٤ ـ ١٥٣٤م) قبل أن تحطمه بفوضى أخلاقية وفردانية منحلة ورضوخ قومي. والحقبة الواقعة بين النظامين كانت هي النهضة»[٣].

و«البرجوازية» هي التي صنعت الليبرالية على عينها، وغيرت في أشكالها بما يوافق مصالحها الزمانية والمكانية. وهذا يدل على أن الحركة الأدبية كانت بداية التحول الفكري نحو الليبرالية، وقد نمت على عين هذه

---

(١) انظر: أبطال من التاريخ ص٢٣٦.

(٢) ول ديورانت: مُربٍّ ومؤلف أمريكي، ولد سنة ١٨٨٥م، يعتبر أحد أبرز الكُتَّاب الذين وقفوا جهودهم على تبسيط التاريخ والفلسفة، أشهر آثاره: «الفلسفة والمشكلة الاجتماعية»، و«قصة الفلسفة»، و«قصة الحضارة»، توفي سنة ١٩٨١م. معجم أعلام المورد ص١٩٨.

(٣) أبطال من التاريخ ص٢٣٥. وانظر دور أسرة الميديتشي البرجوازية في تشجيع الحركة الأدبية ص٢٣٤ وما بعدها.

الطبقة، ثم تطورت بعد ذلك لتشكل مذاهب متعددة، منها الليبرالية الخادم الأمين لهذه الطبقة.

ثانياً: حركة الإصلاح الديني:

لقد كان لشدة الاضطهاد والاستبداد من قبل الكنيسة أثر كبير في حصول إرهاصات التغيّر والتحول الفكري في أوروبا. فقد وصلت الكنيسة إلى ذروة العدوان والظلم والاستبداد في فرض وصايتها الفكرية على العلماء والملوك وعموم الناس، واعتبار الخروج عن آراء رجال الدين خروجاً عن الدين نفسه، وهرطقة توجب التنكيل والقتل والإحراق.

هذا بالإضافة إلى العقائد الخرافية المضادة للعقل التي جعلت رجال الدين وسطاء بين الإنسان وربه. وقد كانت فكرة «صكوك الغفران» هي الشرارة التي أشعلت المقاومة ضد استبداد الكنيسة وطغيانها على يد رجل دين أوغسطيني ألماني هو «مارتن لوثر»(١).

وقد كان انشقاق لوثر عن الكنيسة حدثاً فكرياً عظيماً له آثار بليغة في تطور الفكرة الليبرالية فيما بعد. وقد سجل اعتراضه على الكنيسة في وثيقة مكونة من خمس وتسعين فقرة وعلقها على باب كنيسة ويتينبرغ عام ١٥١٧م، فلما أصدر البابا مرسومه بطرد «لوثر» من الكنيسة أحرقه في ملأ كبير من الناس عام ١٥٢٠م.

وبعد مجلس فرمز في عام ١٥٢١م ظل «لوثر» مختبئاً لمدة عشرة أشهر، وفيها أعاد ترجمة الإنجيل إلى الألمانية (اللغة الشعبية). ويمكن

---

(١) مارثن لوثر: راهب ألماني، زعيم حركة الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا. ولد سنة ١٤٨٣م. هاجم متاجرة الكنيسة بصكوك الغفران، علق على باب كنيسة ويتينبرغ احتجاجه المؤلف من خمس وتسعين فقرة، حرمه البابا «ليو العاشر» من شركة المؤمنين. ترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية الدارجة، فكان لذلك أثر كبير في تطور الأدب الألماني. توفي سنة ١٥٤٦م. معجم أعلام المورد ص٣٨٩.

القول إن هذه الوثيقة الأدبية (ترجمة الإنجيل) كان لها دور في تحريك عجلة التحرر في أوروبا بأكملها.

ويمكن الإشارة للأفكار المتحررة لدى «لوثر» في القضايا التالية[(١)]:

١ ـ أن السلطة الدينية الوحيدة هي نصوص الإنجيل، وليس آراء رجال الدين وفهومهم الخاصة، وأن فهم الإنجيل أمر متاح لكل ذي ثقافة وقدرة على الفهم، وقد ترجم الإنجيل ليكون متاحاً لأي شخص قادر على القراءة، وهو بهذا نبه الناس إلى الفرق العظيم بين تعاليم المسيح والنظام الكنسي القائم في روما.

وهذا أعطى الناس قدراً كبيراً من التحرر من رجال الدين وسلبياتهم الاستبدادية.

وهذه القضية هي التي أحيت في نفوس الفلاحين في ألمانيا الشعور بالاضطهاد من السادة، ومن ثَم الثورة ضدهم في عام ١٥٢٤م، ولكن «لوثر» لم يكن ليبرالياً حقيقياً، فقد وقف مع النبلاء ضد الفلاحين، وكان سبباً في فشلها[(٢)].

وهذا يشير إلى أن حركة الإصلاح كانت ذات تأثير في الفكر الأوروبي في الاتجاه نحو الليبرالية، ولم تكن ليبرالية في ذاتها.

٢ ـ إنكاره للتنظيم الكنسي البابوي الذي يستمد طاعته باعتباره خليفة للمسيح نفسه، ولهذا جعلت البروتستانتية لكل كنيسة رياسة خاصة بها، وأن سلطان الكنيسة خاص بالوعظ، وتأدية الفروض، وبيان الدين لمن لا يستطيع معرفته من تلقاء نفسه، وهذا يدل على أن الدولة غير ملزمة بالخضوع للكنيسة.

---

(١) انظر: محاضرات في النصرانية ص٢٢٤.
(٢) انظر: حكمة الغرب ٢/ ٤٥.

وهذا تحرر من السيطرة السياسية للكنيسة ورجالها على الأمراء والملوك، ولهذا وجد «لوثر» الحماية السياسية ضد حرمان البابا ومجلس فرمز.

وقد وجد السياسيون في هذه الآراء بغيتهم لأنها تخلصهم من قبضة رجال الدين وتحكمهم باسم الدين؛ وهي لا تعدو أن تكون مجرد آراء خاصة لرجال الدين جعلت من الدين نفسه.

٣ ـ نفيه لعقيدة الغفران والحرمان، فإذا كانت الكنيسة ليس لها إلا البيان والوعظ، فليس لها سلطان في محو الذنب، أو التجاوز عن الزلات، وليس لها سلطان في الحكم على أحد بالحرمان والطرد من رحمة الله تعالى.

فالغفران والحرمان من حقوق الله تعالى الخاصة، وليس لأي أحد أن يدعي أنه يعفو أو يعذب، وهذا يكذب دعوى الكنيسة في هذا الحق.

وبهذا تحرر الشعب الأوروبي من الخوف والطمع لرجال الدين ومن كرسي الاعتراف، ومن صكوك الغفران وابتزازهم مادياً من خلالها، ومن الضرائب والسخرة وغيرها.

٤ ـ الدعوة لحرية الفكر، والخروج من استعباد رجال الدين واحتكارهم للآراء الخاصة، وفهم الكتاب المقدس، ودعوى الأسرار المقدسة، وإهمال العقل ومنافاته باسم الدين.

ومن الآراء المتحررة لحركة الإصلاح: عدم الصلاة بلغة غير مفهومة، «وقد كانت صلاة القسيس بلغة لا يفهمها المصلون مقبولة لدى الكاثوليك؛ لأن أساس ذلك أن عبادة القسيس عبادة لمن هم تحت سلطانه»، وعدم صحة أن يكون العشاء الرباني عبارة عن تحول الخبز المأكول إلى جسد المسيح، والخمر إلى دمه، ولكنه تذكير بفداء المسيح

للخطيئة التي ارتكبها آدم[١].

وقد تأثر بحركة «مارتن لوثر» كثير من المصلحين، مثل: «جون كالفن»، و«زونغلي» وغيرهم، وإن كان ثمّة فروق بينهم إلا أن الجميع يدعو للتحرر من سطوة رجال الدين وتصحيح المستوى المتردي للكنيسة.

ومهما يكن من أمر فقد قامت هذه الحركة بتحريك المياه الراكدة في أوروبا واتجهت بها نحو «التحرر»، و«العقلانية»، و«التفكير المادي»[٢].

ولا ريب أن الاحتكاك بين أوروبا والمسلمين كان له أثره البارز في ظهور الحركة الدينية الفكرية لا سيما فكرة اعتبار نصوص الإنجيل هي الحجة دون الرأي والاجتهاد، وإمكان فهم الإنجيل دون تدخل رجال الكنيسة، وإنكار الرهبنة وغيرها، فهذه الأفكار أخذها «لوثر» وغيره من المسلمين[٣].

والأثر الفكري لحركة الإصلاح يتجاوز الآراء المجردة، فقد كانت حركة لإصلاح الكنيسة، ولم يتوقع «لوثر» أن تتحول هذه الآراء إلى مذهبٍ ديني جديد، فضلاً عن أن تكون من مبررات ظهور مذهب لاديني يعتمد على الحرية والمساواة، ولكن الظروف الفكرية، والأوضاع السياسية، والوضع الاجتماعي المتدهور حَوّل هذه الحركة إلى مذهب جديد شق الفكر الديني ومزّق وحدته[٤].

هذا الأثر الفكري يتمثل في الاتجاه نحو التحرر، وقد فتح بهذا الطريق أمام الليبرالية في تطوير فكرة البروتستانت القائلة: إن على كل فرد أن يسوي أموره مع الله بطريقته الخاصة وإن التعصب يضر بالأعمال الاقتصادية.

---

(١) انظر: محاضرات في النصرانية ص٢٢٦.
(٢) انظر: عصر الإلحاد ص٥٠.
(٣) انظر: تراث الإسلام ص٢٢؛ الحضارة العربية ص٢٢٧.
(٤) انظر: حكمة الغرب ٢/ ٤٢.

ولهذا قامت الليبرالية بالدعوة للتسامح لا سيما وأن الحروب الدينية والاستبداد الملكي يقف عائقاً أمام الطبقة التجارية الصاعدة.

وقد كانت الدول البروتستانتية مثل الجمهورية الهولندية ملاذاً آمناً للمطاردين بسبب أفكارهم «وذلك لأن الكنائس البروتستانتية لم تكتسب أبداً تلك السلطة السياسية التي كانت الكاثوليكية قد تمتعت بها خلال العصور الوسطى، ومن هنا أخذت سلطة الدولة تزداد أهمية بصورة ملحوظة»[١].

وقد أكّد اللاهوت البروتستانتي أنه ليس من حق السلطة وضع القوانين في الأمور المتعلقة بالضمير، بل كل شخص ينبغي أن يتصرف حسب تقديره.

وقد كان لحركات الإصلاح الدينية[٢] أثر بارز ومساهمة مباشرة في تكوين الرأسمالية الليبرالية ودعمها، فاللوثرية حررت الفرد الأوروبي من الكنيسة، ولكنها بقيت في خطوطها العريضة منسجمة مع الأفكار الإقطاعية وذلك في دعوتها بعدم الانتقال من الريف إلى المدينة، وعدم تخطي السُّلّم الاجتماعي المعروف، وعدم التعامل بالربا (القرض بفائدة)، والرضا بالقليل، ولهذا اعتبر «نيتشه» هذه الحركة من صنع الإقطاع ضمن حركة النهضة في إيطاليا، لا سيما أن الحركة اللوثرية ظلت خاضعة للسلطة الملكية والفكر الإقطاعي دون مقاومة، بل أكدته ودافعت عنه[٣].

أما الكالفينية والبيوريتانية فقد دعمت الحركة البرجوازية، وساعدت على ظهور الرأسمالية وذلك من خلال ما يلي[٤]:

---

(١) حكمة الغرب ٢/١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) الحركة الإصلاحية الدينية ليست حركة واحدة بل هي مجموعة من الحركات وأشهرها: «اللوثرية» و«الكالفينية» و«البيوريتان الأنجلوسكون».

(٣) انظر: الرأسمالية الناشئة ص١٩ ـ ٢٠، ٥٣.

(٤) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحات.

ـ عدم محاربة الثروة والتقليل منها، فإنّ «كالفن» يرى في النجاح المادي دليلاً على الاختيار الإلهي، فالعمل وطلب الثروة تأكيد على الاختيار، وهذا ما يوجب توجيه الطاقة الإنسانية للنجاح المادي، وهو بهذا يعطي العمل والكسب صفة دينية.

ـ مشروعية السعي وراء الثروة دون إسراف أو تبذير، وهو ما يدل على تشجيع الادخار وتراكم رأس المال.

ـ تمجيد العمل كوسيلة تحقيق الإرادة الإلهية، وبالتالي تشجيع التطور الاقتصادي.

ـ إباحة الربا (الإقراض بفائدة)، وقد أزاح هذا الاستحلال للربا عن كاهل التجار ورجال المال والبنوك عبئاً ثقيلاً، وحلّلهم من كل قيد ديني فيما يتعلق بالإقراض بفائدة، وبالتالي تراكم رأس المال، وقد فتح ذلك المجال لزيادة رؤوس الأموال وخاصة لليهود.

وكانت إباحة «كالفن» للربا مقيدة بالفائدة الاستثمارية المحصلة من التجار الذين يقترضون لزيادة استثماراتهم، أما قروض الفقراء فلا يزال التحريم ثابتاً فيها.

وهذا يؤكد أن الكالفينية قد مهدت الأذهان وأعدتها للنظام الرأسمالي القائم على الحرية المفتوحة لرأس المال ووجوه تصريفه، وذلك بإيجاد البيئة الفكرية المناسبة التي ساعدت على نشأة الرأسمالية.

وهكذا دعمت حركة الإصلاح الديني «الليبرالية» بالأفكار الدينية الجديدة، وأضعفت سلطة الكنيسة السياسية، وشجعت إيحاءات أفكارها النزعة الفردية، والعمل الاقتصادي الحر والادخار وتراكم رأس المال وغيرها، وقد دخل المجتمع الأوروبي عصر النهضة من خلال آثار النزعة الإنسانية، وإحياء الآداب الإغريقية، وحركات الإصلاح الديني

والفكر التجريبي[(١)].

وعصر النهضة هو البداية الفكرية الحقيقية لنشوء الليبرالية، حيث نمت الأفكار الليبرالية فيه، ثم تطورت في عصر التنوير ثم عرفت بهذا الاسم «الليبرالية» في القرن التاسع عشر الميلادي.

ثالثاً: الفكر التجريبي المادي:

اعتمد الفكر العلمي لدى الكنيسة على الفلسفة اليونانية، لا سيما فلسفة «أرسطو» بشكل خاص، ثم اجتهد رجال الدين المسيحي في التوفيق بين اللاهوت الديني والفلسفة اليونانية فيما سمي «بالفلسفة المسيحية المدرسية» ومن أشهر رجالها القديس «أوغسطين»، و«توما الأكويني». فأصبحت الأفكار الفلسفية اليونانية ديناً إلٰهياً يعد الخروج عليها هرطقة توجب العقوبة والتنكيل.

وقد اشتملت هذه الفلسفة المسيحية على معلومات كونية وطبيعية خاطئة من الناحية العلمية ومنها أن الأرض منبسطة غير كروية، ولا تتحرك لأنها مكان الخلاص، وأن الله خلق العالم ابتداء سنة ٤٠٠٤ ق.م، وأن الله جعل المدة بين إنزال ابنه ونهاية الدنيا ألف سنة فقط[(٢)]. ولكن الحركة الأدبية الإيطالية قامت بإحياء الآداب الإغريقية، ومما قامت بإحيائه وإبرازه التراث الأفلاطوني والفيثاغوري، والذي ـ كما يرى «رسل» ـ يضاد الجمود والتزمّت العقلي من حيث إنها لم تكن تعتمد على النصوص، بل على سلطة علم الأعداد وحده[(٣)].

---

(١) انظر: حكمة الغرب ٢/ ٦٥.
(٢) انظر: قصة الحضارة ١٤/ ٣٧٩؛ معالم تاريخ الإنسانية ١/ ١٦ ولا يزال العالم الغربي ينتظر نهاية العالم في كل ألفية جديدة.
(٣) انظر: حكمة الغرب ٢/ ٤٩.

ويعزو «رسل» التغير في التفكير الأوروبي نحو «المنهج التجريبي» إلى جانب آخر من الفكر اليوناني (الأفلاطونية والفيثاغورية) واجهت به النهضة الإيطالية الفكر الأرسطي(١).

ولكن الحقيقة أن هناك أثراً آخر أبلغ وأقوى في هدم المنطق الأرسطي أخذه المفكرون الغربيون لا سيما «بيكون» من مراكز العلم الإسلامية في الأندلس، وهو الفكر السني وخاصة لدى «شيخ الإسلام ابن تيمية»(٢) رَحِمَهُ اللَّهُ.

فهو الذي حطم المنطق الأرسطي ونقد القضية الكلية، وبين أن هذا المنطق عقيم لأنه يعتمد على الصورة المجردة للقياس، ولا يعتني بالمعرفة الحسية والتجربة والاختبار(٣).

هذا بالإضافة للمنهجية العظيمة في الاستقراء العلمي الذي استطاع المسلمون حفظ العلوم من خلاله، وهو علم معياري دقيق استعمله الأصوليون في استخراج العلة في مباحث القياس.

ومن تحطيم المنطق الأرسطي، وبناء منطق حديث يعتمد على التجربة، وفرض الفروض واختبارها للوصول إلى الفرض الصحيح بدأت النهضة الأوروبية في العلم المادي في كافة التخصصات.

وكانت أول نظرية علمية تعتمد على المنهج التجريبي المغاير لفكر

---

(١) انظر: حكمة الغرب ٢/٤٦ وما بعدها.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية، شيخ الإسلام، ولد بحران سنة ٦٦١هـ ـ ١٢٦٣م، تحول إلى دمشق، فنبغ واشتهر، درس وأفتى وهو دون العشرين، سجن بمصر في فتوى أفتى بها، ثم انتقل إلى دمشق فسجن بها، له تصانيف كثيرة منها: «الإيمان» و«الجمع بين النقل والعقل»، و«منهاج السنة»، و«التوسل والوسيلة»، توفي في قلعة دمشق مسجوناً سنة ٧٢٨هـ ـ ١٣٢٨م. انظر ترجمة واسعة لابن تيميّة في كتاب: «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميّة خلال سبعة قرون».

(٣) انظر: الرد على المنطقيين.

الكنيسة الأرسطي هي نظرية «مركزية الشمس» لرجل دين بولندي يقال له «كوبرنيق» (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣م) ويرى «رسل» أنها عبارة عن إحياء لنظرية «أرسطارخوس»[(١)].

وقد استقبلت هذه النظرية بعداء شديد؛ لأنها تناقض رأي الكنيسة في أن الأرض هي مركز الكون؛ لأن المسيح صلب عليها، فقامت الكنيسة بمنع كتابه «حركات الأجرام السماوية» واعتبرت هذا الرأي خروجاً عن الدين النصراني ومناهضاً له.

يقول «برتراند رسل»: «ولقد استقبلت النظرية الكوبرنيقية بعداء شديد من جانب اللوثريين فضلاً عن الكاثوليك؛ ذلك لأنهم شعروا عن حق بأن هذه بداية حركة جديدة مضادة للجمود العقائدي، من شأنها إن لم تهدم عقيدتهم ذاتها، أن تهدم على الأقل تلك المبادئ السلطوية التي كانت تعتمد عليها مؤسساتهم الدينية»[(٢)].

واستمرت النظريات العلمية، فقد واصل «تيكوباهي» (١٥٤٦ ـ ١٦٠١م) و«جردانوبرونو» (١٦٠٠م)، و«كبلر»[(٣)] (١٥٧١ ـ ١٦٣٠م) و«جاليليو» (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م) هذه النظرية وطوروها، وتعرضوا لكثير من الاضطهاد والعدوان والإحراق.

«وكانت الخطوة الأكثر تأثيراً في طريق وضع نظرية عامة في

---

(١) انظر: حكمة الغرب ٢/ ٥٠.

(٢) حكمة الغرب ٢/ ٥١.

(٣) جوهانس كبلر: عالم فلك ورياضيات وبصريات ألماني، ولد سنة ١٥٧١م، يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم الفلك الحديث، عاصر كلّاً من غاليليو ويتكوباهي، وضع ثلاثة قوانين خاصة بحركة الكواكب تُعرف (بقوانين كبلر)، ولكبلر رواية دعاها «سعرمنيوم» وهي تعتبر إحدى أقدم المحاولات في حقل الرواية العلمية، توفي سنة ١٦٣٠م. معجم أعلام المورد ص٣٦٠.

الديناميكا هي تلك التي خطاها «إسحاق نيوتن»[١] (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧م).. في كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» الذي صدر عام ١٦٨٧م»[٢].

وملخصها: «أنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها»[٣].

وقد كان لهذه النظريات العلمية نتائج مؤثرة في الفكر الأوروبي والتوجه به نحو التحرر من الدين والفكر العقيم الذي كانت تروج له الكنيسة، وتلبسه لباس الدين.

وقد لخص «برتراند رسل» نتائج النظريات العلمية فيما يلي:

١ ـ أن تقرير الحقائق يجب أن يبنى على الملاحظة لا على الرواية غير المؤيدة.

٢ ـ أن العالم غير الحيواني نظام متفاعل في نفسه مستبق لنفسه، وتنطبق كل المتغيرات فيه مع قوانين الطبيعة.

٣ ـ أن الأرض ليست مركز الكون، وأن الإنسان ربما لا يكون الهدف من وجودها، إذا كان لوجودها أي هدف، وفوق ذلك أن فكرة الهدف لا فائدة منها من الناحية العلمية»[٤].

ولقد كان «فرانسيس بيكون» هو أول من وضع المنهج التجريبي على

---

(١) إسحاق نيوتن، فيزيائي ورياضياتي إنكليزي، ولد سنة ١٦٤٢م، مكتشف نظرية الجاذبية الأرضية، درس طبيعة الضوء وتركيب التلسكوب، وقد قاده ذلك لاكتشاف (بنية الضوء)، من اكتشافاته (الحساب التفاضلي وقوانينه في الحركة) الذي يعتبر أساس علم الحركة حديثاً. توفي سنة ١٧٢٧م. ألف شخصية عظيمة ص٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) حكمة الغرب ٢/٥٦.

(٣) العلم والدين ص١٩.

(٤) أثر العلم في المجتمع ص٦.

شكل قوانين فلسفية ويعتبر من الفلاسفة الذين غيروا التفكير الأوروبي من فكر ومنطق أرسطو النظري التجريدي إلى الملاحظة والتجريب(١).

ولهذا سمى كتابه «الإرجانون الجديد»، ومعنى «الإرجانون»: الأداة، و«الجديد» ضد المنطق (الأداة) القديم وهو المنطق الصوري الأرسطي.

ولقد كان بالإمكان اكتشاف هذا المنطق، والانتفاع بنتائجه دون الوصول إلى المادية الجامدة التي عليها الفكر الأوروبي الآن. ولكن الموقف المتعنت للكنيسة من هذا الاتجاه الفكري الجديد، واعتباره مناهضاً للدين ـ مع أنه لا يعدو أن يكون ضد منطق أرسطو ـ أحدث ردة فعل عنيفة جعلت من أتباع هذا الفكر يعتقدون أن العلم اليقيني الحديث المبني على التجربة ضد الدين دائماً كما قال «هوايت هد»: «ما من مسألة ناقض العلم فيها الدين إلا وكان الصواب بجانب العلم والخطأ حليف الدين»(٢).

وكما ذكر «رسل» سابقاً فقد أدى الفكر التجريبي إلى نفي الغائية والهدف والنهاية، وإلى الهروب من لفظ الجلالة « الله»، إلى الطبيعة أو التعليق على مجهول.

وفي القرن التاسع عشر الميلادي بالذات حيث ظهر مصطلح «الليبرالية» كانت الحياة الأوروبية حياة «مادية» إلى النخاع، ولا تؤمن بأي أمر غيبي غير محسوس، وصارت «الوضعية» هي الفلسفة السائدة التي ترجع إليها سائر الفلسفات الأخرى، إلى درجة الزعم بأن الحياة متصلة بناءً على «التولد الذاتي»، وأن الإنسان متحكم في الطبيعة إلى مستوى الخلق، ومع أن الواقع يكذب هذه الأفكار إلا أن الغرور بقدرة الإنسان وإمكانياته وسيطرته على الطبيعة دفعت إلى هذا القول(٣).

---

(١) انظر: المنطق الحديث ص٨٧.
(٢) الجفوة المفتعلة بين العلم والدين ص١٢.
(٣) انظر: العلم أسراره وخفاياه ص٣٠٤.

وكما يقول «برتراند رسل»: «على أن النجاح الباهر للعلم في تطبيقاته التكنولوجية قد جلب خطراً من نوع آخر، إذ أصبح الكثيرون يعتقدون أنه لا يكاد يوجد شيء يعجز الإنسان عن تحقيقه لو وجهت إليه جهوده ومورست بالطريقة المناسبة»(١).

والخلاصة أن الفكر التجريبي صار من أدوات التحرر من ثقافة القرون الوسطى ـ الدينية والإقطاعية ـ، وتجاوز ذلك إلى المادية المفرطة التي أنكرت الغيب، وربطت الأخلاق والقيم بالمادة، واستغلتها الليبرالية الاقتصادية (الرأسمالية) فيما بعد فحولت الإنسان إلى سلعة مادية مستهلكة ينظر إليه من خلال الكسب المادي المجرد.

وهذه التحولات الفكرية الجديدة على المجتمع الأوروبي رافقها تحول اجتماعي آخر وهو تنامي العمل التجاري وظهور طبقة اجتماعية جديدة (البرجوازية)، وقد وقف الدين الكنسي والنظام الإقطاعي عائقاً كبيراً أمام هذه التحولات الفكرية والاجتماعية، وكان لهذه الطبقة الاجتماعية الجديدة دور مؤثر في تجاوز هذا العائق، هذا ما سيثبت لنا في الفصل القادم.

---

(١) حكمة الغرب ٢/ ٢٠ ـ ٢١.

الفصل الثالث:

دور الطبقة الوسطى في ظهور الليبرالية

يعتبر «النظام الإقطاعي» الذي سيطر على أوروبا في العصور الوسطى من أقسى الأنظمة وأكثرها عنصرية وطبقية في التاريخ الإنساني. فقد قسم المجتمع إلى طبقتين: إحداهما: السادة، (النبلاء والملوك)، وهم الطبقة السياسية، ورجال الدين (الإكليروس)، وهم الطبقة الدينية، والثانية: الفلاحون (الرقيق) وهم عامة الشعب.

ويتميز هذا النظام بالثبات والجمود، والاعتماد على الزراعة، والتبادل العيني، وضعف حركة النقد والتجارة. وقد كان أغلب المجتمع الأوروبي من العمال في إقطاعيات النبلاء، وهم ليسوا عبيداً بالمعنى الحقيقي، ولكنهم أرقاء في الأرض التي يملكها النبيل لا يستطيعون فراقها، لعدم وجود بديل يكفيهم أو يحميهم.

ومن عامة الشعب نشأت طبقة ثالثة ليست من النبلاء، ولا الرقيق، يعتمدون على التجارة والكسب من غير أن يكونوا رقيقاً في الأرض.

ويدخل في هذه الطبقة التجار، والمدرسون، والأطباء، والمهندسون، وأصحاب المهن الحرّة. وقد عرفت هذه الطبقة بالطبقة الوسطى (البرجوازية)[١].

وقد كانت التجارة في أوروبا محدودة، حيث كان مركز الثقل الاقتصادي العالمي في البلاد الإسلامية، وكان الشطر الأكبر من ذهب العالم يتركز فيها للفائض الاقتصادي الكبير والسيطرة على أعالي البحار، والأرباح والثروات الضخمة من التجارة مع البلاد الأفريقية والآسيوية، والأوروبية[٢].

«أما الدول الأوروبية التي بهرتها سلع ومنتجات الشرق، فإن تجارتها الخارجية لم تكن في الواقع سوى تجارة استيراد فحسب إذ لم يكن لديها سلع غالية أو منتجات خاصة اشتهرت بها لكي تقايض بها ما تستورده، ولهذا يتعين عليها أن تدفع بالذهب في مقابل مشترياتها من سلع الشرق الغالية كالأقمشة والتوابل، ولهذا يعتقد المؤرخ «لويس لومبار» أن الدول الأوروبية كانت في الواقع مجرد منجم للذهب يستغله أهل الشرق حتى ينضب»[٣].

ومع بدايات عصر النهضة زادت الحركة التجارية الأوروبية، وقام

---

(١) البرجوازيّة (Bourgeoisie) طبقة اجتماعية تتألف من التجار والصناعيين. تمييزاً لها عن الطبقة الأرستقراطية المالكة للأراضي، وعن المزارعين، والأُجراء أو العاملين لقاء أجر أو راتب، ويطلق اسم البرجوازيّة توسعاً على الطبقة الوسطى. أمّا في النظرية الماركسيّة فالبرجوازيّة ترادف الطبقة الرأسمالية. والمصطلح فرنسي الأصل، وكان يقصد به بادئ الرأي الصنّاع اليدويون العاملون في المدن الوسيطيّة المسوّرة التي كانت تعرف بـ «البورجات bourgs» موسوعة المورد ٢/ ١٠١.

(٢) انظر: مجلة العربي، العدد رقم (٤٠٥)، أغسطس ١٩٩٢م.

(٣) المرجع السابق.

رجال الأعمال بتشجيع الحركة العلمية الناشئة، وبعد صناعة البارود وتقدم صناعة المعادن وبناء السفن وأدوات الإنتاج المستخدمة في الصناعات واكتشاف البوصلة والتلسكوب وتقدم علم الجغرافيا تحولت التجارة الأوروبية لمرحلة جديدة حيث قامت حركة الكشوف الجغرافية، والرحلات البحرية لهدفين جوهريين هما: البحث عن الذهب ومنابع وجوده، وكسر احتكار العالم الإسلامي لطرق التجارة والسيطرة عليها[١].

ومن خلال هذه الرحلات والكشوف اكتشفت أوروبا العالم الجديد (القارة الأمريكية)، واحتلته وسيطرت عليه، وقد تنافس ملوك أوروبا وأباطرتها في التوسع في الكشوف والرحلات، وجلب الذهب إلى أوروبا[٢]. ومن هنا كثرت التجارة في أوروبا واتسعت المدن، وانتقل العديد من أرقاء الأرض ليبحثوا عن أعمال تناسبهم فيها.

ولكن النظام الإقطاعي بقي عائقاً ومانعاً من توسع التجارة وذلك من خلال كثرة الضرائب وعدم ترك العمال ورأس المال ينتقل بسهولة ويسر، وقد ضاق التجار وأصحاب رؤوس الأموال من القيود والانغلاق الذي يقف حائلاً دون تنمية رؤوس أموالهم، وتوسيع طموحاتهم المادية، وقد كان لهذه الطبقة الجديدة دور بالغ الأهمية في تأسيس مجتمع السوق

---

(١) انظر حول الكشوف الجغرافية البحريّة: في طلب التوابل، سونياي هاو، ومجلة العربي (العدد السابق).

(٢) وقد قام الأوروبيون بسرقة الذهب الموجود في البلاد الجديدة، واسترقاق أهلها الأصليين، وقتل الكثير منهم، والتعامل معهم بوحشية وهمجيّة تدل على انعدام الأخلاق والقيم في نفوس الغزاة، والاطلاع عليها يدل على العقليّة الغربيّة السافلة عند احتلال البلاد والسيطرة عليها، وهذه الصور والشهادات المهولة ليست من صنع خصومهم، ولكنها بتوثيق من كتّابهم ومؤرخيهم، انظر في ذلك: التصدع العالمي، العالم الثالث يشب عن الطوق، ك. س. ستافريانوس. ترجمة موسى الزغبي وعبد الكريم محفوظ.

القائم على المنافسة، كما كان لها أثر بالغ في التحولات الاجتماعية في أوروبا، والوقوف في وجه الإقطاع والكنيسة.

وقد كان يعوز هذه الطبقة: «النظرية الفلسفية» التي تساعدهم في الخروج من قبضة الإقطاع والكنيسة، فوجدوا بغيتهم في «الليبرالية» التي تقوم على «الحرية الاقتصادية» ورفع العوائق عن آليات السوق، وترك حركته مرسلة دون تدخل أو رقابة.

وتعتبر فلسفة «هوبز» حول الحالة الطبيعية للبشر مساعدة للطبقة الوسطى، وتُقدِّم لها المبرر العقلي فيما تقوم به من أعمال؛ لأنها تقوم على النزعة الفردية الأنانية المناسبة لمجتمع السوق، ولكن هذه الفلسفة لم تناسب هذه الطبقة لأن نتائجها توصل للاستبداد وتحكم الدولة في كل شيء، بالإضافة إلى كون «هوبز» ملحداً، وهو ما لا يتناسب مع الوضع الاجتماعي في تلك الفترة.

وقد جاءت نظرية «جون لوك» في «الملكية الخاصة» كأحسن نموذج يتناسب مع هذه الطبقة لأنه قرر أن «الملكية الخاصة» هي الحالة الطبيعية للإنسان، ثم فسّر ذلك على أساس ديني يتناسب مع الوضع الاجتماعي: بأن الله تعالى خلق الأرض مشاعاً للبشر، ومبرر التملك الخاص فيها قائم على أساس «العمل»، وبهذا أقام «جون لوك» مكاسب الرأسمالية على أساس أخلاقي، ومبرر عقلي وديني، فأنانية الرأسمالية ووحشيتها وعدوانها على حقوق الفقراء لها ما يبررها أخلاقياً وعقلياً ودينياً عندهم بعد هذه النظرية(١). ومن هنا يتبين لنا أن الاتجاه نحو الحرية الاقتصادية في أساسه يعود إلى التغيرات الاجتماعية التي سبق أن أشرت لها، فلم يكن هناك أي مبرر لفلسفة الحرية الاقتصادية من الناحية الأيديولوجيّة لولا وجود طبقة

---

(١) انظر: الليبرالية إشكالية مفهوم ص٦٣.

وسطى يهمها التبرير العقلاني، والتسويغ الفكري لما تقوم به ـ على الأقل ـ أمام الناس[(١)]، ولأن في الاندماج بين الفكر الحر والطبقة الوسطى ما يساعد على هدم النظام القديم الذي وقف ضد المفكرين والبرجوازيين، اقتضى ذلك التحالف بينهما.

وقد شجعت الطبقة الوسطى النظريات العلميّة، والتي بدورها أحدثت «الثورة الصناعيّة»، وهو ما جعل هذه الطبقة تظهر بشكل أقوى من خلال الثراء الفاحش الذي وصلت إليه بفضل الثورة الصناعيّة، واتساع الأسواق «وقد أخذ الفكر الاقتصادي يشهد استقلالاً عن المفاهيم الدينيّة التي كانت سائدة قبل ذلك، فأقيمت المصارف وظهر الرأسمال الربوي ووضعت قوانين اقتصادية تتوافق مع بعض متطلبات الطبقة الوسطى»[(٢)].

وعندما وقف النظام الإقطاعي سداً منيعاً ضد هذا التوسع التجاري بأنظمته الاستبداديّة، وطبيعته الجامدة، اقتضى ذلك ضرورة العمل على تغييره.

يقول «برتراند رسل»: «حين بدأت نظرة العصور الوسطى إلى العالم في الاختفاء خلال القرن الرابع عشر، أخذت تظهر بالتدريج قوى جديدة عملت على تشكيل العالم الحديث كما نعرفه اليوم. فمن الوجهة الاجتماعية أصبح البناء الإقطاعي للمجتمع الوسيط غير مستقر نتيجة لظهور طبقة قوية من التجّار الذين تحالفوا مع الحكّام ضد ملاك الأرض الخارجين عن كل سلطة. ومن الوجهة السياسيّة فَقَد النبلاء قدراً من حصانتهم عندما ظهرت أسلحة هجومية أفضل جعلت من المستحيل عليهم الصمود في قلاعهم التقليديّة. فإذا كانت عصيّ الفلاحين وفؤوسهم عاجزة عن اقتحام أسوار القلعة، فإن البارود قادر على ذلك»[(٣)].

---

(١) انظر: الغرب والعالم ٢/ ٢٦٨.

(٢) مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص٨٠.

(٣) حكمة الغرب ٢/ ١٧.

ويقول «سوتشكوف»: «كان الناس في بدء العصر الجديد قد كرسوا مقداراً كافياً عن التجربة في شروط إلغاء نظام علاقات الملكيّة الخاصة: كان السادة الإقطاعيون الأشراف الذين يخضعون لغيرهم الأقنان، ينحنون هم أنفسهم تحت نير الحكم المطلق. وكانت الثروات المكدّسة من قبل الخزينة الملكيّة تنتقل على وهل إلى خزائن أصحاب المصاريف والمرابين. فكان آل فوجير مثلاً يتمتعون بنفوذ لا يقل عن نفوذ بعض الرؤوس المتوجة. وكانت البرجوازيّة تشن كفاحاً ضارياً ومستمراً ضد طبقة النبلاء، لكي تحصل الأولى على مكان لها تحت الشمس. وكانت جماعات غفيرة من المغامرين تجتاز المحيطات بحثاً عن الذهب الذي كان قد أصبح معياراً للفضيلة والرذيلة، للحرية والسعادة»[(١)].

وقد وقفت البرجوازيّة في صراعها مع النظام الإقطاعي مواقف متباينة غير متناسقة، رائدها المصلحة الذاتية المتناسبة مع الظروف المرحلية المناسبة لها. فقد ساندت الأباطرة والملوك ضدّ النبلاء ورجال الدين، ثم أشعلت الثورات ضدّ النظام الملكي الأرستقراطي بدرجات متفاوتة، ولمّا سيطرت على فرنسا عن طريق الثورة الفرنسيّة واضطراب الأوضاع، تحولت إلى دكتاتوريّة صارمة من خلال إمبراطوريّة «نابليون بونابرت»[(٢)]. وقد كانت هذه الطبقة من أبرز أسباب تحطّم النظام الإقطاعي القديم، والإتيان بنظام يعتمد الحريّة الفرديّة، ويخدم أهداف هذه الطبقة.

وبهذا نستطيع أن نقول: إن الليبرالية هي فكر ومنهج الطبقة الوسطى، باعتبارها تقوم على أساس الفرديّة، وخاصة من خلال آراء «جون لوك» في الملكيّة الخاصة. وقد انتقلت الليبرالية من الفكر المجرّد إلى الواقع العملي

(١) المصائر التاريخية ص١٤.
(٢) انظر: كتاب الصراع بين البرجوازيّة والإقطاع (كله).

من خلال: الملكية الدستورية في إنجلترا (١٦٨٨م)، والثورة الأمريكية (١٧٧٥م)، والثورة الفرنسيّة (١٧٩٨م).

يقول «برتراند رسل»: «ولما كانت الليبرالية نتاجاً للطبقة الوسطى الصاعدة التي كان التقدم التجاري والصناعي يتحقق على يديها، فقد كانت معارضة للتقاليد القائمة على التمييز، والتي ترسخت لدى الطبقة الأرستقراطيّة، ولدى الملكيّة على حد سواء»[(١)].

وقد كان ظهور الليبرالية مرتبطاً بالظروف المحيطة والأوضاع العامة للعصر، ففي إنجلترا وهولندا وصلت الليبرالية قبل مائة عام على فرنسا وأصبحت هي نظام الحكم دون ثورة دموية، بينما مورست الليبرالية في فرنسا وأمريكا بعد ثورة مسلحة[(٢)].

وفيما يلي أذكر نماذج للثورات التي قام بها البرجوازيّون على الملكيّة المطلقة وهي:

أولاً: الثورة الإنجليزيّة (١٦٨٨م):

حققت البرجوازيّة الإنجليزيّة نجاحاً اقتصادياً باهراً بسبب سياسة ملوك أسرة «تيودور» الصارمة، والمدعومة من الأوضاع العامة التي خلفتها حروب المائة عام، والحروب الدينيّة. وقد دعم الملوك التجارة الداخليّة بمنع قيام الحواجز الجمركية بين المقاطعات، والتجارة الخارجيّة عندما اكتُشِف الطريق الجديد الذي جعل حركة التجارة تنتقل إلى الأطلسي بعد أن كانت مدن المتوسط تحتكر التجارة طيلة العصور الوسطى[(٣)].

---

(١) حكمة الغرب ٢/ ١٠٤.

(٢) انظر: حكمة الغرب ٢/ ١٠٥، ١١٧.

(٣) انظر: تاريخ أوروبا الاقتصادي في القرن التاسع عشر ص٧٧، ومدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.

فزاد عدد الطبقة الوسطى، فأخذت تتطلع للمشاركة في الحكم منذ القرن السابع عشر عن طريق البرلمان، والذي قويَ شأنه، وازدادت قوته بعد سنة ١٦٤٠م، حيث أجبر البرلمان الملك على إقرار قانون يفرض دعوة البرلمان للاجتماع مرّة على الأقل كل ثلاث سنوات، وذلك بعد أن حلّ الملك البرلمان عام ١٦٢٩م، كما أصلح نظام الضرائب، وألغى المحاكم الاستبدادية. وبهذا وقعت المواجهة بين البرلمان والملك، والتي انتهت باستسلام ملك إنجلترا عام ١٦٤٧م وحكم عليه بالإعدام ونفذ في ١٩ أيار ١٦٤٩م.

ثم سيطر على إنجلترا الملوك إلى سنة ١٦٨٨م، وفيها طلبت الأحزاب الإنجليزية من حاكم هولندا غزو إنجلترا لإنقاذها من الملك «جيمس الثاني» الذي أدخل عليها الكاثوليكيّة عنوة، ونفّذ حاكم هولندا ذلك، وهرب «جيمس الثاني» إلى فرنسا، فأصبح حاكم هولندا ملكاً بعد أن قبل «وثيقة الحقوق» و«قانون التسامح الديني» اللذين أقرهما البرلمان[(١)]. وقد تضمنت «وثيقة الحقوق» سيادة البرلمان في أمور التشريع ونصت على عدم التعرض لحرية المواطن، وعدم سجنه من غير محاكمة قانونية»[(٢)]، وهي أول وثيقة ليبرالية تصل إلى السلطة من برلمان منتخب في أوروبا قاطبة.

وبهذا أصبح البرجوازيّون وكبار الملاك وأصحاب الصناعة هم الحكام الحقيقيون في إنجلترا، وإن كان اسم «الملكية» لا يزال موجوداً لفظاً لا حقيقة.

(١) انظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص٢٢٤ ـ ٢٣٢، وصانعو أوروبا الحديثة ص١٦٠، ١٧٦.

(٢) مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي ص٢٣٢.

ثانياً: الثورة الأمريكية (١٧٧٥م):

عرف العالم الجديد (أمريكا) بعد الرحلة البحرية التي قام بها «كريستوفر كولومبس»[(١)] عام ١٤٩٢م، ثم تتابعت الرحلات، وبدأت الدول الأوروبية تتنافس على استعمار العالم الجديد، وأخذ ما فيه من الذهب والفضة والمواد الخام الأخرى.

وفي عام ١٦٠٧م حصلت «شركة فرجينيا» التجارية المساهمة، ومقرها لندن، على تفويض من الملك «جيمس الأول» بإنشاء أول مستوطنة على الساحل الشرقي المقابل لبريطانيا[(٢)]. وهكذا بدأ تكوين المستعمرات على يد البرجوازيّين الإنجليز، ثم كثر وفود الإنجليز إلى القارة الجديدة لأغراض اقتصادية ودينية، فمنهم التجار والعمال الذين يقصدون التجارة والربح، ومنهم المنصرون كحال المهاجرين الذين أطلق عليهم «الحجاج» وهم جماعة بروتستانتية يسمون «البيوريتان» (المتطهرون)، وقد أسسوا ولاية ماساشوستس[(٣)].

وقد برزت إرهاصات الثورة الأمريكية من جراء كثرة الضرائب المفروضة على كاهل المستعمرات دون أن يكون لهم تمثيل نيابي في البرلمان الإنجليزي، بالإضافة إلى الممارسات غير الإنسانية التي اعتادت بريطانيا القيام بها في مستعمراتها؛ ولهذا اجتمع نواب الولايات في

---

(١) كريستوفر كولومبس: ملّاح إيطالي. ولد سنة ١٤٥١م. عمل في خدمة إسبانيا. مهدت رحلاته الأربع إلى العالم الجديد السبيل لحركة الاستكشاف والاستعمار الأوروبية وغيرت مجرى التاريخ. آمن بأن في إمكانه الوصول إلى الشرق من طريق الإبحار غرباً. قام بأولى هذه الرحلات عام ١٤٩٢م مبحراً من ميناء بالوس بسفنه الثلاث، فوصل إلى جزر بهاما وبذلك اكتشف أمريكا من غير أن يدري أنه فعل. توفي سنة ١٥٠٦م. معجم أعلام المورد ص٣٧٦.

(٢) انظر: الإمبراطورية الأمريكية ١/ ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ١/ ٣٩.

فيلادلفيا عام ١٧٧٤م، واتفقوا على المقاطعة التجاريّة مع بريطانيا وسميّ هذا الاجتماع «المؤتمر القاري الأول».

وفي العام الذي يليه ١٧٧٥م اجتمع «المؤتمر القاري الثاني» برئاسة البرجوازي الثري «جون هانكوك»[١]، وحضره «جورج واشنطن»[٢]، و«توماس جيفرسون»، و«بنيامين فرانكلين»[٣]، مع آخرين من نخبة المفكرين والسياسيين، وفيه تم تأكيد الصراع المسلح ضد بريطانيا، ولم يكن هناك اتفاق على فكرة الاستقلال حتى صدر كتاب «العقل السليم» لـ«توماس بين»[٤]،

---

(١) جون هانكوك: سياسي أمريكي. ولد سنة ١٧٣٧م. لعب دوراً بارزاً في حرب الاستقلال. رأس الكونغرس القاري الثاني. وبذلك كان أول من وقع وثيقة إعلان الاستقلال. توفي سنة ١٧٩٣م. معجم أعلام المورد ص٤٦٨.

(٢) جورج واشنطن، أول رئيس للولايات المتحدة الأمريكية، ولد سنة ١٧٣٢م، كان في أول أمره قائداً لجيوش المستعمرات شمال أمريكا، وثار ضد الحكم الإنكليزي، ونجح في إجبار إنكلترا على الاعتراف باستقلال الولايات المتحدة الأمريكية الذي أعلن في الرابع من تموز عام ١٧٧٦م، وقد حقق نجاحاً حاسماً عندما تقدم الأمريكيون لانتخاب أول رئيس لهم، وقد احتفظ بمنصبه فترتين رئاسيتين، توفي سنة ١٧٩٩م. ألف شخصية عظيمة ص٢٤٢.

(٣) بنيامين فرانكلين. عالم ورجل دولة أمريكي، ولد سنة ١٧٠٦م، كان من أبرز الأمريكيين في القرن الثامن عشر، طبع في شبابه ونشر (صحيفة بنسلفانيا)، وسرعان ما أصبح ذا سلطة ونفوذ في سياسة ولاية بنسلفانيا، وكان مهتماً بالفيزياء، وقام بعدة تجارب تتعلق بالكهرباء خاصة، وهو من اخترع مسرى البرق، توفي سنة ١٧٩٠م. ألف شخصية عظيمة ص٢٣٣.

(٤) توماس بين، مفكر سياسي إنجليزي، ولد سنة ١٧٣٧م، دافع عن الثورة الفرنسية، كتب كتاب «حقوق الإنسان» يدافع فيه عن الثورة الفرنسية، ويدعو الإنجليز إلى خلع الملكية وإقامة حكم ثوري، اضطر إلى مغادرة إنجلترا، فذهب إلى فرنسا لمساعدة حكومة الثورة حيث انتخب عضواً فيها، وهاجر إلى أمريكا عند اندلاع حرب الاستقلال، وكتب كتيباً أسماه «شعور الشعب» يدافع فيه عن استقلال المستعمرات الأمريكية، فكان لهذا الكتيب أثره في إعلان الاستقلال عام ١٧٧٦م. توفي سنة ١٨٠٩م. ألف شخصية عظيمة ص٢٤٧.

وبعده توحدت صفوف الأمريكيين للاستقلال[١].

وقد استمرت الحرب سبع سنين، وتم التفاوض على الاستقلال في إبريل ١٧٨٢م، ونفّذ في ١٧٨٣م، وقد كتبت أربع وثائق تاريخيّة ـ في أوقات مختلفة ـ تعبّر عن التوجه الفكري للمجتمع الجديد الساعي للاستقلال، والذي أصبح ـ فيما بعد ـ أقوى بلد في العالم إلى اليوم. هذه الوثائق التاريخيّة هي: كتاب «العقل السليم» لمؤلفه «توماس بين»، وإعلان الاستقلال، والدستور الأمريكي، ووثيقة الحقوق.

ـ كتاب «العقل السليم»[٢] لتوماس بين:

كتب «توماس بين» كتابه في بداية الصراع المسلح عام ١٧٧٥م، ثم عرضه على بعض أصدقائه، فاقترح أحدهم «بنيامين رش» عنوانه وساعد «بين» على نشره عن طريق «روبرت بل»[٣] صاحب مكتبة ومطبعة في فيلادلفيا، وهو كتاب صغير (٤٧ صفحة) وكان له تأثير بالغ، فقد طُبع منه نصف مليون نسخة، وهو رقم عال بالنسبة لعدد السكان في زمانه[٤].

يقول «داونز»: «ولسنا نعرف في تاريخ الأدب كتاباً بلغ أثره المباشر في نفوس الناس ما بلغه كتاب «بين»»[٥].

---

(١) الإمبراطورية الأمريكيّة ٢/١٢٨ ـ ١٣١.

(٢) يترجم أحياناً عنوان الكتاب باسم آخر وهو «الإدراك العام»، أو «شعور الشعب».

(٣) روبرت بيل: سياسي إنجليزي، ولد سنة ١٧٨٨م، تقلد وزارة الداخلية، فعامل المجرمين والمسجونين معاملة إنسانية أجازها القانون، أدخل ضريبة الدخل ونظاماً جديداً يشرف على البنوك، وقام بمحاولة الإصلاح لنظام الأراضي الزراعية الأيرلندية، ألغى المكوس الجمركية وقوانين الغلال، فانقسم حزبه إثر ذلك إلى قسمين: محافظين وأحرار. توفي سنة ١٨٥٠م. موسوعة عظماء ومشاهير ص٥٤، وهو شخصية ليبرالية لها أثر كبير في قوانين الغلال، وهو من مدرسة مانشيستر من الاتجاه الكلاسيكي.

(٤) انظر: كتب غيّرت وجه العالم ص٤٨.

(٥) كتب غيّرت وجه العالم ص٥٠ ـ ٥١.

ويؤكد هذا تأثر قادة الفكر والسياسة به، فقد كان «جورج واشنطن» متردداً في مبدأ الاستقلال، ولكن بعد قراءة الكتاب، انقلب تردده يقيناً، ويقول «فرانكلين»: «لقد أحدث هذا الكتيب أبعد الآثار وأعجبها»، ويقول «وليم درايتون»: «لقد كان وقع هذا الكتاب على نفوس أعضاء الكونجرس القاري وقع الصاعقة»[(١)].

وينطلق «توماس بين» في هذا الكتاب من الأفكار الليبرالية التقليديّة لا سيما الإنجليزيّة وآراء «جون لوك» على وجه الخصوص. ومن ذلك رؤيته بضرورة ابتعاد الدولة عن الاقتصاد والحريات العامة في المجتمع المدني فيقول: «ليست الحكومة حتى في أحسن حالاتها سوى شرٍّ لا بد منه، وفي أسوأ حالاتها شرٌّ لا يطاق احتماله، والحكومة أشبه بالرداء، فهو ضروري لإخفاء العورة، وما قصور الملوك إلّا صروحاً مقامة على أنقاض الجنة، فأرقى المدنيات أقلها حاجة إلى حكومة»[(٢)].

ونقد «بين» الحكومات الملكية والوراثية واعتبرها استبداداً وظلماً، وأشاد بالتمثيل النيابي، واقترح أن ينتخب مجلس تشريعي واحد انتخاباً ديمقراطياً لتمثيل جميع الولايات الأمريكية، كما اقترح رئيساً لجمهورية الولاية، ووزارة مسؤولة أمام الكونجرس[(٣)].

والكتاب على صغر حجمه واهتمامه الكبير بالحماسة للثورة والاستقلال، فقد اشتمل على مضامين فكرية ليبرالية عامة سارتْ عليها أمريكا إلى اليوم.

وقد وجدتْ أصداء لآراء «توماس بين» الليبرالية ومنها الحكمة

(١) كتب غيّرت وجه العالم ص٦٢.
(٢) المرجع السابق ص٥٢، وهذا ما يعمل به النظام السياسي الأمريكي إلى اليوم.
(٣) المرجع السابق ص٥٣.

المشهورة للورد أكتون «السلطة المطلقة فساد مطلق»[١].

ـ إعلان الاستقلال ٤/٧/١٧٧٦م:

تم إعلان الاستقلال في المؤتمر الثاني المعروف بـ«المؤتمر القاري الثاني»، وقد تم تشكيل لجنة لإعداد الإعلان الرسمي للاستقلال، وكان على رأسها «توماس جيفرسون» الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية (١٨٠١ ـ ١٨٠٩).

وقد اعتمد «توماس جيفرسون» في صياغة إعلان الاستقلال على الليبرالية اعتماداً كاملاً، وخاصة آراء وأفكار «جون لوك» الفلسفية.

يقول «برتراند رسل»: «فصيغة إعلان الاستقلال الأمريكي ذاتها تحمل طابعها (الليبرالية) بوضوح. وحين عدّل «فرانكلين» عبارة «جيفرسون» التي كانت تقول: «إننا نؤمن بأن هذه الحقائق مقدسة لا سبيل إلى إنكارها»، فاستعاض عن التعبير بـ«مقدسة لا سبيل إلى إنكارها» بالتعبير بـ«واضحة بذاتها» فقد كان يعبّر بذلك عن لغة «لوك» الفلسفيّة»[٢].

ومما جاء في إعلان الاستقلال: «إننا نؤمن بأن الناس جميعاً خلقوا سواسية، وأن خالقهم وهبهم حقوقاً لا تقبل التنازل، منها حق الحياة، وحق الحرّية والسعي لتحقيق السعادة. وإنما تقوم الحكومات بين الناس بضمان هذه الحقوق، وتستمد سلطانها العادل من رضا المحكومين. وإذا قوّضت الحكومة هدفاً من هذه الأهداف أصبح من حق الشعب أن يغيرها... ولكن إذا ما تكرر سوء استعمال السلطة واغتصابها، وتبين أن الغرض هو وضع الشعب تحت نير الاستبداد، فمن حقّ الشعب بل من واجبه أن يسقط مثل هذه الحكومة، وأن

(١) انظر: الإمبراطورية الأمريكية ٢/ ١٣٥.

(٢) حكمة الغرب ٢/ ١١٧ ـ ١١٨.

يستعيض عنها بطرق جديدة لتأمين مستقبله»[١].

ـ الدستور الأمريكي، ووثيقة الحقوق ١٧/ ٩/١٧٨٧م:

بعد الانتصار الأمريكي على القوات البريطانية كان هناك اتجاهان في تصوّر الدولة الجديدة: أحدهما: حكومة فيدرالية قويّة، وهذا ما يريده «هاملتون»[٢]، والثاني: يريد ترك الصلاحيات لحكومات الولايات، وهذا ما تزعمه «توماس جيفرسون»، ثم اتفقوا على دستور ليبرالي عام يتكون من سبع مواد، لا يتطرق للتفاصيل، وترك العبء على المحكمة الدستوريّة لشرحه وبيانه.

وقد اشتمل على أن السلطة جميعها مستمدة من الشعب، والفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية. وركّز على تقييد السلطة ووضع حد لها؛ منعاً للاستبداد والعدوان.

ومع هذا الأثر الليبرالي الواضح فقد حرم الدستور حقوق الهنود الحمر أصحاب البلد الأصليين، واستمروا في استرقاق الأفارقة[٣].

وقد رفض الشعب الدستور في أول الأمر، خوفاً من استبداد الحكومة الاتحاديّة الجديدة، ولكنّ هذا الخوف زال بعد تأكيد المفكرين والساسة لهم بعدم تدخل الدولة في الحريات العامة، ولهذا ألحقوا بالدستور «وثيقة الحقوق» والتي صاغها «توماس جيفرسون»، وهو من

(١) الإمبراطورية الأمريكية ٢/ ١٢٣.

(٢) الكسندر هاملتون: سياسي أمريكي، ولد سنة ١٧٥٥م. شارك في حرب الاستقلال، ثم دعا إلى إقامة حكم مركزي قوي، وتزعم الحزب الفيدرالي. كان أول من تولى وزارة المالية في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية. مات في مبارزة جرت بينه وبين أحد خصومه السياسيين سنة ١٧٩٥م. معجم أعلام المورد ص٤٦٨.

(٣) انظر: الإمبراطورية الأمريكية ٢/ ١٣٨.

الرؤساء الأمريكيين الذين قيدوا سلطة الدولة في التدخل، وهو أكثر ليبرالية من غيره من الرؤساء.

وبنود الوثيقة تبدأ بـ«لا يجوز..» لتكبل الدولة، وتمنعها من الاستبداد والعدوان. وقد اشتملت الوثيقة على أكثر من عشرة تعديلات، ومنها: حرّية العبادة، والكلام، والصحافة، والاجتماع، واقتناء الأسلحة، ومنعت استغلال الجنود لمنازل السكان، وضمنت حق المتهم في محاكمة عادلة وسريعة وعلنية، واستعانته بالدفاع، وضمنت عدم الاعتقال إلا بعد صدور قرار اتهام من محلفين[١].

ويبرز مما تقدم التأثير الليبرالي في وثيقة الحقوق فيما يتعلق بالسلطة، والحقوق الفردية، والحريات العامة، وسيادة الشعب وعدم تدخل الكنيسة (الدين) في الدولة.

ثالثاً: الثورة الفرنسية (١٧٩٨م):

كانت هذه الثورة أقوى الثورات، وأكثرها أثراً، وأبعدها صيتاً، وأشدها عنفاً ودمويّة، وهي انعكاس للأوضاع الاجتماعية والفكرية في فرنسا قبيل الثورة. ولم تكن الثورة الفرنسية مجرّد حلقات تاريخية متتابعة من الحوادث وحسب، بل كانت كذلك حركة فكرية؛ أي: حركة آراء ومبادئ حتى إنه عند انتهاء انقلابات الثورة وتصفيتها على الصعيد السياسي بقيتْ كمنهج فكري، وظلت ظاهرة بعد سقوط الملكيّة نهائياً، وآثارها الفكرية والاجتماعية واضحة في أوروبا، ويؤكد ذلك ما طرأ على المجتمع من تغيرات جوهرية وتحولات حقيقية مما جعله عصراً جديداً مختلفاً عن ما تقدمه[٢].

---

(١) انظر: الإمبراطورية الأمريكية ٢/ ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) انظر: الصراع بين البرجوازيّة والإقطاع ١/ ١٣٧.

وقد تعاونت طائفة من العوامل والأسباب على حدوث هذه الثورة منها[١]:

١ ـ الفكر الليبرالي اللاديني:

وقد كان هذا الفكر هو الفكر السائد في عصر التنوير، ولم تكن حركة التنوير مرتبطة بمدرسة فلسفية معينة[٢]، لكن لها قاسم مشترك واحد، وهو الوقوف ضد الدين ونظام الإقطاع، والانطلاق من الحريّة كقيمة إنسانية.

وعند التأمل في المدارس الفلسفية في تلك الفترة نجد أنها ليبرالية في فكرها السياسي والاقتصادي، مثل كُتّاب «دائرة المعارف»، والمعروفين «بالموسوعيين» التي نشرت بين ١٧٥١ ـ ١٧٦٥م ويتزعمهم «ديدرو»[٣]، و«جان جاك روسو» (١٧٧٨م) صاحب نظرية وكتاب «العقد الاجتماعي» المسمى إنجيل الثورة الفرنسية، و«مونتسكيو»[٤] (١٧٥٥م) صاحب «روح القوانين»، وزعماء «المذهب الفيزيوقراطي»، و«اسبينوزا» مؤلف «رسالة في

---

(١) انظر: الصراع بين البرجوازيّة والإقطاع ١/١٣٧ وما بعدها.

(٢) انظر: حكمة الغرب ٢/١٤٣.

(٣) دوني ديدرو: فيلسوف وناقد وعالم موسوعي فرنسي، ولد سنة ١٧١٣م، يعتبر أحد أبرز ممثلي حركة التنوير، حرر هو ودالمبير «الموسوعة الفرنسية» أو «المعجم العقلاني للعلوم والفنون والحرف»، وضع عدداً من الروايات والمسرحيات والدراسات الفلسفية والعلمية، من آثاره: «خواطر في تعليل الطبيعة»، و«مبادئ الفيسيولوجيا»، توفي سنة ١٧٨٤م. معجم أعلام المورد ص١٩٥.

(٤) البارون دولابريد أي دومونتيسكيو: كاتب وفيلسوف فرنسي، أحد أبرز الفلاسفة السياسيين في القرن الثامن عشر، ولد عام ١٦٨٩م، أهم آثاره: «رسائل فارسية» وقد سخر فيها من المؤسسات الفرنسية الاجتماعية السياسية في عصره، وكتاب «في روح القوانين» وقد درس فيه طبيعة الدولة وعلم القانون، وكان له أثر بعيد في تطور الفكر السياسي، توفي سنة ١٧٥٥م. معجم أعلام المورد ص٤٤٣ ـ ٤٤٤.

اللاهوت والسياسة»، و«فولتير» (فرانسوا) (١٧٧٨م)، و«دولباخ» (١٧٧٩م)، و«آبيه رينال» (١٧٩٦م)، وقد تجلت أفكار هذه المدارس في ثلاث قضايا رئيسة:

أولاً: الدعوة للحكم النيابي الديمقراطي، والوقوف ضد الاستبداد، وأصحاب الامتيازات الخاصة، وأن السيادة الحقيقية للشعب، وأشاد بعضهم مثل «مونتسكيو» بالملكية الدستورية الإنجليزية.

ثانياً: تأكيد حرّية التجارة، وعدم وقوف الدولة أمام الاقتصاد، أو محاولة تنظيمه، ورفع كل الحواجز والعوائق أمام حركة التجارة، وانتقال المال والعمال.

ثالثاً: رفض الدين، ومنع رجال الدين من التحكم في الناس، أو التأثير على الدولة، وقد وصل كثير من الفلاسفة إلى الإلحاد، وبقي البعض عند التصريح بمخالفة الدين للعلم، وأنه ضد العقل.

وجُلّ هؤلاء الفلاسفة من الطبقة المتوسطة، ولعل أبرزهم في الثورة على الدين، وأصحاب الامتيازات الخاصة (النبلاء ـ رجال الدين) «فولتير» وهو رجل أعمال وشخصيّة مالية مشهورة[1].

٢ ـ الطبقة الوسطى (البرجوازيّة):

وهذه الطبقة متغلغلة في عروق المجتمع وعصبه، فيوجد منهم الفلاسفة، والنبلاء، ورجال الدين الصغار، وغيرهم، وهم من أكبر المستفيدين من سقوط النظام القديم.

ويعزى قيام الثورة إلى بغض وكراهية الطبقة المتوسطة (البرجوازيّة) للطبقات ذات الامتيازات، يؤيد هذا أن (البرجوازيّة) بمجرد أن دانت لها

(١) انظر: أبطال من التاريخ ص١٣٤.

السلطة عمدت إلى اغتصاب أموال وأملاك النبلاء ورجال الدين «الأكليروس» الذين حاقت بهم الهزيمة[١].

وبعد سقوط أصحاب الامتيازات، أصبحت هذه الطبقة هي المسيطرة في النظام الجديد، وقد شكلته على أسس ليبرالية في جانبه السياسي «الحكم الديمقراطي»، وجانبه الاقتصادي «النظام الرأسمالي»، وجانبه الاجتماعي المتمثل في الحريّة المفتوحة دون قيود أو حدود. ومما يؤكد دور الطبقة الوسطى في التحضير للثورة، والوقوف وراء استقلالها صدور عدد كبير من الرسائل والبحوث التي تحدد مطالب هذه الطبقة، ومبادئها:

ومنها: رسالة «كاميل دي مولان» بعنوان «فرنسا الحرّة»، ورسالة ثانية بعنوان «عريضتي»، وهذه الرسائل جعلت الطبقة الثالثة هي حديث الناس.

ومن أهم الرسائل التي نشرت حينذاك رسالة «الآبيه سييس» بعنوان «ما الطبقة الثالثة؟»[٢].

ومسمى هذه الطبقة ليس مجرد وصف لحالة اجتماعية، ولكنه اسم متعارف عليه له تمثيله وحضوره كاسم النبلاء ورجال الدين على السواء، وهذا ما حصل حوله خلاف شهير في مقدار تمثيل كل طبقة في انتخابات مجلس طبقات الأمة[٣]. يقول المؤرخ الفرنسي «لويس فيلا»: «وهكذا فإن المجلس الذي أرسل «لويس السادس عشر» إلى المشنقة ونظم الإرهاب، وانتصر على أوروبا المتحالفة ضده انتهى به الأمر بأن حرم الشعب من حق المشاركة أو المساهمة في إدارة شئونه، وبأنه أعطى السلطة إلى البرجوازيّين الذين انتقصوا من بيع أملاك رجال الدين والمهاجرين، ليستولوا بثمن

(١) الصراع بين البرجوازيّة والإقطاع ١/ ١٤٤.
(٢) انظر: المرجع السابق ١/ ١٨٦.
(٣) انظر: المرجع السابق ١/ ١٩١.

رخيص على الأرض»[١]، ويقول «جوستاف لوبون» في كتابه (الثورة الفرنسية وسيكولوجية الثورات): «وهكذا وجد أن امتيازات العهد القديم التي تعالت الصيحات ضدها قد استرجعت، ولكن لصالح الطبقة المتوسطة (البرجوازيّة)»[٢].

٣ ـ دور اليهود في الثورة الفرنسية:

عاش اليهود في أوروبا حياة مهينة؛ لأن الصورة النمطية لهم عند الأوروبيين تتمثل في الرجل المخادع، الحقود، المحب بشراهة لجمع المال وكنزه، ولعل هذه الصورة تبدو واضحة في رواية «شكسبير» «تاجر البندقية»، مع التراث الديني المسيحي الذي يحمّل اليهود المسؤولية عن دم المسيح عليه السلام. وارتباط اليهود بالمال، وتكثيره بالربا، والاحتكار أمرٌ لا جدال فيه، فهم يقفون على رأس قائمة الطبقة الوسطى (البرجوازيّة).

وينظر اليهود إلى أنفسهم نظرة خاصة، وأنهم يختلفون عن سائر البشر، ففي قواعد التلمود: «تتميز أرواح اليهود عن باقي الأرواح بأنها جزء من الله، كما أن الابن جزء من والده»[٣]، وفي القواعد أيضاً: «الخارج عن دين اليهود حيوان فسمه كلباً أو حماراً أو خنزيراً، والنطفة التي هو منها هي نطفة حيوان»[٤]، وهذه النفسية المتكبرة المستعلية إذا وجد في يديها سبب من أسباب القوة (المال) مع فرصة متاحة قد لا تتوفر مرّة أخرى (الثورة على النظام القديم)، مع الاعتماد على شعارات عامة يمكن تكييفها بصور مختلفة (الحريّة والمساواة)، فلا يتصور أن تهمل هذه الفرصة بل تنتهزها لأهدافها الخاصة، وهذا ما حصل بالفعل؛ فالنتائج

(١) الصراع بين البرجوازية والإقطاع ١/ ٣٤١.
(٢) نقلاً عن المرجع السابق ١/ ٣٤٢.
(٣) الكنز المرصود في قواعد اليهود ص٦٠.
(٤) المرجع السابق ص٦٨.

الكبرى للثورة الفرنسية تصب في مصلحة اليهود، واستغلال اليهود للتطورات الجديدة تظهر نتائجه في واقعنا المعاصر، وذلك من خلال السيطرة على الاقتصاد العالمي، ودعم الأفكار والمذاهب الإلحادية، وتغيير مواصفات المجتمع وقيمه الأخلاقية، والتأثير على السياسة العالمية في أوروبا وأمريكا، ودعم الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وهذه الأخيرة ظهرت بصورة مكشوفة لكل العالم، وهي دليل على سيطرة اليهود على العالم الغربي.

ولكن هذا لا يعني صحة التصوير الخرافي لدور اليهود في كتاب «أحجار على رقعة الشطرنج»، وكتاب «حكومة العالم الخفية»، و«بروتوكولات حكماء صهيون».

فهذه الكتب فيها تصوير مبالغ فيه لليهود، وليس ببعيد أن يكون الهدف منه غرس الهزيمة النفسية والروح الانهزامية في قلوب أعداء اليهود، وتصويرهم بأنهم قوة لا تقهر. ولكن هذا لا ينفي الدور الجوهري الذي تظهر آثاره، وتبرز نتائجه واضحة للعيان.

ولقد كان السبب المباشر لاندلاع الثورة هو الوضع الاقتصادي المتدهور، والديون المتراكمة، وخلو خزينة الدولة من النقد، وقد ذهب مال الدولة في أمور خاصة بالملك وحاشيته، ويقدم مؤرخ الثورة الفرنسية «ألبير سوبول» وثيقة توضح الوضع المالي عشية الثورة وهي آخر ميزانية تقدم في العهد الملكي وفيها: «وهكذا بلغ الدَين في سنة ١٧٨٩م خمس مليارات بينما كان النقد المتداول مقراً بمليارين ونصف»[١].

وقد بين «كالون» وزير المالية في العهد الملكي سبب التدهور الاقتصادي الرهيب، ورده للنبلاء ورجال الكنيسة[٢].

(١) تاريخ الثورة الفرنسية ص٨٥.
(٢) انظر: تاريخ أوروبا في العصر الحديث (فيشر) ص٩.

ـ نتائج الثورة:

نقلت الثورة الفرنسية المجتمع الأوروبي إلى عصر جديد يتميز بعدم وجود امتيازات خاصة للنبلاء ورجال الدين، ونهاية الملكية المطلقة، وحرية الفكر، وحرية التجارة، والنموذج الديمقراطي في الحكم وغيرها من الأمور الجديدة على أوروبا. والحقيقة أن الثورة تخبطت كثيراً ولم تلتزم بالمبادئ التي رفعتها شعاراً، فقد كثر القتل والدمار والطغيان على يديها، وكما يقول «جوستاف لوبون»: «لقد كان من أجل الوصول لهذه النتيجة[١] أن صار لزاماً أن يلحق الخراب بفرنسا، وأن تدمر مقاطعات بأسرها، ويحكم بالتعذيب والإعدام على أُناس عديدين، وترغم أُسر لا عدد ولا حصر لها على العيش في يأس وقنوط، وأن تقلب أوروبا رأساً على عقب، وأن يهلك مئات وألوف من الرجال في ساحات القتال»[٢].

وقد أخذ الكثير بالظن دون أدلة وبيّنات كافية، ففي ١٧ سبتمبر ١٧٩٣م صدر «قانون المشبوهين» فأُعدم على المقصلة آلاف المواطنين بمجرد الشبهة، وهكذا ـ كما يقول «تاين» ـ صارت الثورة تأكل رجالها»[٣].

وبعد التخبط الذي لحق الثورة منذ «الجمعية الوطنية التأسيسية»، مروراً «بالجمعية التشريعية»، ووصولاً إلى «المؤتمر الوطني» تحولت الثورة إلى دكتاتورية وهي «حكومة الإدارة»، وأخيراً وصلت إلى «الإمبراطورية النابليونية» وهي نظام دكتاتوري يخالف كل مبادئ الثورة وأفكارها في بدايتها، وهذا يدل على أن البرجوازيّة تتشكل في صور متعددة متناقضة بناءً على مصالحها الخاصة.

---

(١) النتيجة هي انتهاء امتيازات العهد القديم لصالح البرجوازية.
(٢) نقلاً عن الصراع بين البرجوازية والإقطاع ١/٣٤٢.
(٣) انظر: نماذج وصور من إرهاب الثورة في الصراع بين البرجوازية والإقطاع ١/ ٣١٧.

ولكن مع سقوط «الإمبراطورية النابليونية» وإنهاء الثورة، وتنازل نابليون عن العرش في ٦ إبريل ١٨١٤م، وعودة الملكية من جديد فإن آثار الثورة لا تزال باقية وقوية في المجتمع الأوروبي.

ومن أبرز نتائج الثورة ما يلي:

ـ وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن في ٢٦ أغسطس (آب) ١٧٨٩م، وهذه الوثيقة تعبّر تعبيراً حقيقياً عن الليبرالية المتمكنة في مفاصل الثورة ونسيجها الفكري، وهي مؤلفة من مقدمة وسبعَ عشرة مادة، وقد جاء في نص الوثيقة ما يلي:

«إن نواب الشعب الفرنسي المجتمعين في هيئة جمعيّة وطنية ـ لما رأوا أن ما ينزل بالمجتمع الإنساني من المصائب والشقاء وفساد الحكومات يرجع إلى سبب واحد وهو جهل حقوق الإنسان أو تجاهلها أو العبث بها ـ قد قرروا أن يصدروا إعلاناً عاماً ببيان حقوق الإنسان الطبيعيّة المقدسة التي لا يصح أن تمتد إليها يد العبث والمساومة، وذلك ليكون هذا الإعلان راسخاً في أذهان بني الإنسان يذكرهم على الدوام بحقوقهم وواجباتهم، ولتحترم أعمال السلطة التنفيذية المنطبقة على الأغراض التي يصبو إليها المجتمع الإنساني، ولتكون مطالبة الناس بحقوقهم مؤسسة من الآن على مبادئ واضحة لا نزاع فيها ولا جدال، فيكون قوام هذه الحقوق صيانة الدستور وضمانة سعادة المجموع.

١ ـ يولد الناس ويعيشون أحراراً متساوين في الحقوق، لا تمييز ولا تفاضل بينهم إلا فيما تقتضيه المصلحة العامة.

٢ ـ الغاية من كل مجتمع إنساني صيانة الحقوق الطبيعيّة للإنسان، تلك الحقوق التي لا تزال مهما تقادم عليها الزمان وهي الحرّية والملكيّة وطمأنينة النفس ومقاومة الاضطهاد.

٣ ـ كل سلطة مصدرها الشعب وحده، ولا يحق لأي فرد أو أية جماعة أن يأمروا أو ينهوا إلا إذا استمدوا السلطة من الشعب.

٤ ـ الحرية تنحصر في إمكان عمل كل ما لا يضر بالغير، فلكل امرئ أن يتمتع بحقوقه الطبيعية في الدائرة التي لا تؤذي تمتع الناس بتلك الحقوق وتحديد هذه الدائرة موكول إلى القانون.

٥ ـ ليس للقانون أن يحظر على الناس من الأعمال إلا ما يعود بالضرر على المجتمع، وكل ما لا يمنعه القانون مباح، ولا يحق إكراه امرئ على عمل لا يحتمه القانون.

٦ ـ إن القانون هو مظهر الإرادة العامة للأمة، ولأهل البلاد جميعاً الحق في أن يشتركوا في وضعه بأنفسهم أو بواسطة نوابهم، والقانون واحد بالنسبة للجميع سواء أكان مانحاً أم مانعاً، حامياً أم معذراً، والناس سواء أمام المراتب والوظائف العامة، لا تفاضل بينهم إلا في اختلاف كفائتهم، ولا تمييز إلا فيما تقتضيه فضائلهم ومواهبهم.

٧ ـ لا يصح اتهام إنسان أو حبسه أو القبض عليه إلا في الأحوال المبينة في القانون بشرط اتباع إجراءاته، وكل من ينفذ أمراً استبدادياً مخالفاً للقوانين أو يأمر به أو يوعز بتنفيذه يستحق العقاب، وعلى كل إنسان يستدعى أو يقبض عليه للقانون أن يطيع حالاً، وإذا عصى أو قاوم يستوجب العقاب.

٨ ـ لا يصح أن يحتوي القانون إلا العقوبات التي تستلزمها الحاجة الاجتماعية، ولا يصح عقاب إنسان إلا بمقتضى قانون صدر ونشر قبل ارتكاب العمل.

٩ ـ مفروض أن كل إنسان بريء حتى تثبت إدانته، وإذا دعت الضرورة للقبض على امرئ قبل التحقق من إدانته فكل شدة تستعمل معه دون أن يدعو إليها التأكد من بقائه رهن السلطة تستوجب العقاب الشديد.

١٠ ـ لا يؤذى الإنسان بسبب آرائه ولو كانت دينية ما دام التصريح بها لا يضر بالنظام العام الذي يقرره القانون.

١١ ـ حرية الجهر بالآراء والأفكار من حقوق الإنسان المقدسة، فلكل امرئ أن يتكلم ويكتب ويطبع بملء الحرية بشرط أن لا يسيء استعمال هذه الحرية في الأحوال التي بينها القانون.

١٢ ـ إن ضمان تمتع الناس بحقوقهم يستوجب إيجاد سلطة عمومية، فهذه السلطة منشأة لمصلحة المجموع لا لمصلحة من يوكل إليهم إدارتها.

١٣ ـ لبقاء هذه السلطة العمومية ولإدارة الحكومة عموماً يجب جباية الضرائب العامة، وهذه الضرائب يجب توزيعها بالسواء بين الأفراد كل بحسب طاقته.

١٤ ـ لأهل البلاد جميعاً الحق في أن يقرروا بأنفسهم أو بواسطة نوابهم الضرائب التي تستلزمها المصلحة العامة، وتقريرها يكون بملء الحرية، ولهم أن يحددوها ويحددوا قواعد ربطها وطريقة جبايتها ومدتها وطريقة إنفاقها.

١٥ ـ للهيئة الاجتماعية أن تحاسب كل موظف عمومي وتراقبه في أعمال وظيفته.

١٦ ـ كل هيئة اجتماعية لا ضمانة فيها لحقوق الإنسان ولا فصل فيها بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية تعتبر محرومة من الدستور.

١٧ ـ من حيث إن الملكية حق مقدس لا يصح العبث به فلا يحل القوانين. وفي هذه الحالة يجب تعويض المالك عن ملكه»(١).

(١) الثورة الفرنسية ص١٣٦.

ووثيقة إعلان الحقوق تعبر عن الفكر الليبرالي الذي يقف وراء الثورة، ويبدو ذلك من خلال ما يلي:

■ الأساس الفكري لحقوق الإنسان وهو «القانون الطبيعي»، وهو قانون مادي غامض، يمكن أن يربط به أمور كثيرة، وهو الذي اعتمده الفيزيوقراط أساساً لنظريتهم الاقتصادية.

■ التأكيد على الحرية الفرديّة، وهي القاعدة الفلسفية لليبرالية.

■ التركيز على الملكيّة الخاصة، واعتبارها حقاً مقدساً لا يصح العبث به.

■ اعتبار الشعب مصدر السلطة والقانون، وأنه أساس الشرعيّة.

■ الانطلاق من أفكار فلاسفة الليبرالية في عصر التنوير، فمثلاً: «فصل السلطات» مأخوذ من «مونتسكيو»، «الإرادة العامة» من «روسو»، و«الحقوق الطبيعية والملكية الخاصة» من «لوك» وغيرها.

■ اعتبار حرية الرأي والتعبير عنه حقاً مقدساً للإنسان.

ويتسم الإعلان بالطابع النفعي؛ أي: بالرغبة في الانتفاع من استصداره، عندما كانت الغاية الأولى من تقرير المبادئ التي تضمنتها مواده السبع عشرة، الحيلولة دون وقوع عصيان أو ثورة جديدة، الأمر الذي يدل على أن إعلان الحقوق إنما استصدر في ظروف خاصة، وأنه قد خضع لإملاء الحوادث، ولذلك فإن إعلان الحقوق من هذه الناحية يعتبر عملاً أو إجراء سياسياً[١].

وثمة ملاحظة مهمة حول وثيقة الإعلان وهي أن التأكيد على حرية التملك واعتباره حقاً مقدساً لا يستفيد منه سوى الطبقة الوسطى؛ لأن عامة

---

(١) انظر: الصراع بين البرجوازية والإقطاع (الجزء الأول).

الشعب لا يملك شيئاً، وهذا يدل على أن صياغة الوثيقة تمت بأنامل برجوازية[١].

ومع تقرير مبدأ المساواة في الوثيقة فإن هناك قيداً يحفظ للبرجوازية مميزاتها الخاصة، فمع المساواة بالحقوق ومنع المميزات الاجتماعية إلّا أن هناك استثناء خاصاً يبقي هذه المميزات على أساس النفع والفائدة، فجاءت صياغة المادة هكذا: «يولد الناس أحراراً ومتساوين في الحقوق، ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق، ولا يجب بحال أن تقوم المميزات الاجتماعية إلا على أساس النفع العام أو الفائدة المشتركة».

وكذلك حصل التناقض في المادة العاشرة حيث قبلت الوثيقة مبدأ حرية الرأي ولكنها اشترطت «أن لا يسيء استعمال هذه الحرية في الأحوال التي بينها القانون».

ولهذا احتج «ميرابو»[٢] في خطاب مثير على هذا المبدأ، وقال: «إنه يدل على أن المجلس يريد تقرير العقيدة الدينية السائدة» (الكاثوليكية)[٣].

وصياغة الوثيقة بشكل عام كتبت بنفس ليبرالي، ينطلق من «القانون الطبيعي» ويعتمد على الملكية الخاصة كأساس للفردية، وسيادة الشعب كمصدر للقانون الوضعي.

ـ ومن نتائج الثورة تفكك العهد القديم، وزوال قيمه وأخلاقه وأفكاره، وتمكن الفكر الحر ورموزه، فاستبدل النظام النيابي المبني على

(١) انظر: الصراع بين البرجوازية والإقطاع ١/ ٢٢٠.
(٢) الكونت ميرابو سياسي وثائر فرنسي، ولد سنة ١٧٤٩م. كان خطيب الثورة الفرنسية وأحد أبرز رجالات الجمعية الوطنية، وهي الهيئة التي حكمت فرنسا خلال المراحل الأولى من الثورة، عُرف باعتداله وبدعوته للملكية الدستورية. وقد توفي سنة ١٧٩١م قبل أن تبلغ الثورة ذروتها. معجم أعلام المورد ص٤٤٦.
(٣) عن الصراع بين البرجوازية والإقطاع ١/ ٢٢٠.

الديمقراطية الليبرالية بالنظام الملكي المبني على فكرة الحق الإلهي، وحرية التجارة وانتقالها دون عوائق بالنظام الإقطاعي، وقد ساهم التحول الصناعي الجديد في دعم الاتجاه الحر في حربه ضد الإقطاع وأدبياته.

ـ ومن آثار الثورة ـ أيضاً ـ نشأة الدولة الوطنية بصورتها المعاصرة، وتتميز الصورة الجديدة للدولة بالمركزية الشديدة، وتحكم الدولة الصارم في الحياة العامة، وهذا لم يكن موجوداً في أي نظام سابق، فلم تكن الدول السابقة تنظم كافة شؤون شعوبها، أما الدولة الحديثة فقد نظمت جميع شؤون الناس، ولا يسمح لأحد القيام بأي عملٍ إلا بإذن مسبق من الدولة.

هذه الصورة للدولة الحديثة ظهرت في الإمبراطورية النابليونية، ولهذا احتاج الليبراليون زمناً طويلاً للتوفيق بين نموذج الدولة الحديثة، وبين الأساس الفكري لليبرالية المبني على أن الدولة شرٌ لا بد منه، وضرورة التقليل من تدخل الدولة إلى أبعد حد، ومن هنا ظهر ما يسمى بمؤسسات المجتمع المدني لتتمكن الدولة الليبرالية من تطبيق المبدأ الليبرالي في إعطاء الفرد حقوقه، وقد كان للثورة الفرنسية ـ على المدى البعيد ـ نتائج فكرية واجتماعية واقتصادية، فقد زادت الثورة الصناعية، وقوي المذهب الليبرالي، وتحلل المجتمع أخلاقياً، وتحول الشعب إلى مستهلك لما ينتجه الرأسماليون، وأصبح المجتمع الذي ظهرت فيه آثار الثورة نموذجاً مصغراً للمجتمعات الليبرالية المعاصرة(١).

وقد انتشرت النظريات الإلحادية باسم حرية الفكر، والانحراف الأخلاقي باسم الحرية الشخصية، وتحكم الرأسماليون ومنهم اليهود المرابون باسم حرية الاقتصاد والسياسة.

---

(١) انظر: الصراع بين البرجوازية والإقطاع (الجزء الأول).

الفصل الرابع:

الليبرالية بين الصعود والهبوط

بدأت الليبرالية في عصر النهضة الأوروبية ثم تطورت في عصر التنوير، وكان أعلى فترة صعدت فيه هو القرن التاسع عشر الميلادي، وهو القمة التي وصلت إليها الليبرالية ولم تعد إلى مستواها بعده، وقد هبطت الليبرالية في القرن العشرين هبوطاً كبيراً بعد ظهور نتائجها الكارثية، ولكنها بدأت مرحلة جديدة بعد سقوط الشيوعية وتفكك الاتحاد السوفيتي، ومن خلال متابعة تطور الليبرالية نجد أنها تنقسم إلى أربعة مراحل وهي كما يلي:

المرحلة الأولى: تكوّن الليبرالية (من القرن ١٥م ـ إلى القرن ١٨م):

تكونت الأفكار الليبرالية مع التغيرات التي طرأت على الحياة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والتي امتدت من وقت بدء تراجع العصور الوسطى حتى القفزة الكبرى في القرن السابع عشر.

والأساس الفكري لليبرالية تكوّن في بداية الأمر لدى «توماس هوبز» في نظرته حول حالة الطبيعة لدى الإنسان، وربطها «جون لوك» بالملكية الخاصة، ونقلها «جون ستيوارت مل» إلى حرية التفكير.

وقد تكونت الليبرالية من نسيج مختلف من الأفكار القديمة، وتفاعلات متعددة من الأفكار الحديثة، فقد أثر فيها الفكر الإغريقي القديم، كما تفاعلت مكونات متعددة مثل النهضة الأدبية، وحركة الإصلاح الديني، والحروب الدينية الطاحنة، والفكر التجريبي المادي، مع ردة الفعل من الانحراف الديني والاستبداد الفكري والسياسي الذي أحدثته طبقة النبلاء ورجال الدين المسيحي.

وقد ظهرت الأفكار الليبرالية إبان تداعي المجتمع القديم للسقوط، وتنامي المجتمع الجديد الذي صنعته الطبقة الوسطى، وكان إطارها النظري ملائماً لاحتياجات المجتمع الجديد.

وقد صنع آباء الليبرالية أفكارها قبل وجود المصطلح المعبّر عنها، والذي لم يظهر إلا بعد صعود الليبرالية في القرن التاسع عشر.

وأهم قضية في مرحلة التكوين انطلاق المفهوم الليبرالي من «الحرية الفردية»، وتعميق هذا المفهوم فلسفياً، وجمع الحجج والأدلة عليه، وتشقيق مجالاته في السياسة، والاقتصاد، والجانب الشخصي.

لقد رافقت روح التحرر كل المذاهب الفكرية التي ظهرت في العهد الجديد، ومجتمعه، وقيمه؛ لأنها قامت في الأساس على التحرر من قيود واستبداد العهد القديم وقيمه الرجعية كما يصفها به دعاة الفكر الحر.

ولكن «الليبرالية» كمذهب فكري محدد له تصوره الخاص للحرية، وكيفية تطبيقها، فقد ظهرت مكوناته الأساسية في «النزعة الفردية»، وهو ما أعجب الطبقة الوسطى، وجعلها تدعمه بوصفه مذهباً فكرياً خادماً لطموحاتها ورغباتها.

وبينما التزمت الطبقة الوسطى بهذا المذهب في فترة من الفترات لتحقيق مكاسب مادية، وإضفاءً للشرعية على أعمالها، إلا أنها تخلت عنه، وأهملته في مراحل لاحقة، لعل من أبرزها مرحلة الإمبراطورية النابليونية، التي هي عبارة عن إعادة المَلَكيّة المطلقة مرة أخرى بغير اسمها، وكأن الأمر لا يخلو من إسقاط نظام ذي امتيازات خاصة لجهة معينة (الأرستقراطية) إلى نظام جديد ذي امتيازات خاصة لجهة أخرى (الطبقة الوسطى)(١).

المرحلة الثانية: صعود الليبرالية (الليبرالية الكلاسيكية) (١٧٧٦ ـ ١٩١٤م):

كانت مرحلة الصعود الواضحة لليبرالية في أواخر القرن الثامن عشر، وذلك بعد نجاح الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية على النظام القديم، وخاصة الثورة الفرنسية التي أثرت على أوروبا قاطبة.

وتعتبر الليبرالية فيما بعد الثورة في مرحلة جديدة استمرت قرناً كاملاً (القرن التاسع عشر)، وهذه المرحلة هي الفترة الذهبية لليبرالية.

وقد حدد «كافين رايلي» ما بين سنة ١٧٧٦م ـ ١٩١٤م على أنها فترة القوة للفكر الليبرالي، وقال: «فالقرن التاسع عشر حظي «بالانتصار» الوحيد الذي عرفته الليبرالية»(٢)، وتحديد سنة ١٧٧٦م له دلالة خاصة فهي السنة التي أصدر فيها آدم سميث كتابه «ثروة الأمم»، ويبدو أن ذلك هو البداية الفعلية لسيطرة الليبرالية.

وانتصرت الليبرالية الكلاسيكية انتصاراً كبيراً، وطبقت نظرياتها في السياسة والاقتصاد، وحققت نمواً ملحوظاً في الاقتصاد لصالح الطبقة الغنية مع بدايات حقيقية لتذمر العمال، وشعورهم بالظلم، وزيادة ظاهرة الفقر، وانتشار روح التمرد، والتفسخ الأخلاقي.

---

(١) انظر: الصراع بين البرجوازية والقطاع ١/ ٣٤٢.
(٢) الغرب والعالم ص٢٧٩.

ولكن هذه المرحلة ليست صافية ونقية من المكدرات فقد انقلبت الثورة إلى إمبراطورية دكتاتورية في ولاية نابليون بونابرت، ثم سقطت وعادت الملكية مرة أخرى بعد هزيمة نابليون أمام الحلفاء.

ومع هذا لم يزل الفكر الليبرالي ومبادئه في أوروبا مؤثراً، وقامت عليه دول وأنظمة دستورية ونمت فيه الصناعة نمواً باهراً، حيث أطلقت حرية المنافسة من كل قيد، ولم تتدخل الدولة في الاقتصاد وشؤون السوق، وهذا هو المبدأ الليبرالي «دعه يعمل» «دعه يمر».

وتحت تأثير هذا النوع من الفكر الليبرالي شنت البرجوازية الصناعية الصاعدة حملات عنيفة (في إنجلترا وغيرها) لمقاومة تشريعات العمل والأجور ونظام الطوائف الحرفية ونقابات العمال والحد من مساعدة الفقراء، وإلغاء قوانين الحبوب والملاحة، وإطلاق حرية التجارة عبر البحار، وتحجيم نطاق النشاط الحكومي، وأن تكون الضرائب قليلة[١].

وقد كانت الليبرالية في أوج قوتها عاملاً مهماً في تفجير إمكانيات الثورة الصناعية (١٧٥٠ ـ ١٨٥٠م)، وإحداث تقدم هائل في الإنتاج والدخل وتراكم رأس المال.

وفي هذه الفترة التاريخية تشكل النظام الرأسمالي من خلال الثورة الصناعية (١٧٥٠ ـ ١٨٥٠م) وقد أعادت الليبرالية الكلاسيكية القوة الاقتصادية لأوروبا أكثر من المرحلة التجارية (الميركانتيلية) ـ والتي اكتشفت العالم الجديد ـ وتبحث بنهم شديد عن الذهب والفضة في المستعمرات من خلال السيطرة بالقوة على طرق التجارة، والعالم الجديد الذي تم اكتشافه.

لقد كانت الرأسمالية الناشئة أقوى إنتاجاً وأكثر أثراً، حيث نقلت

(١) انظر: الليبرالية المتوحشة ص٢٠.

المجتمع الأوروبي إلى المرحلة الصناعية، وبنت سياستها الاقتصادية على فكر لاديني واعٍ.

والاتفاق بين المرحلة التجارية (الميركانتيلية) والليبرالية الكلاسيكية هو في الصعود الاقتصادي، فقد كانت المرحلة التجارية هي البداية الحقيقية للطبقة الوسطى (البرجوازية)، ومن سمات هذه المرحلة تغلّب الجانب الاقتصادي في الليبرالية على سائر الجوانب الأخرى.

مع أن الفكر الليبرالي في القرن الثامن عشر اشتمل على منظومة متكاملة من الأفكار، ويعود الإبراز للوجه الاقتصادي في الليبرالية إلى البرجوازية التي عنيت بمصالحها الخاصة الذاتية[١].

وهذا ما يفسر لنا ارتباك الوضع السياسي بعد الثورة الفرنسية، والتي تحولت إلى ديكتاتورية (حكومة الإدارة)، ثم إمبراطورية على يد البرجوازية[٢].

وقد وصل التنافس بين الرأسماليين (البرجوازيين) إلى حد التنافس على صناعة الأسلحة الفتاكة، والصراع على مناطق النفوذ والسيطرة الاستعمارية مما أدى إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى والثانية، التي ذهب ضحيتها ملايين البشر.

وهذه الحرب وضعت حداً للصعود الليبرالي، وبدأ مؤشر الليبرالية في الهبوط بعد الحرب العالمية الأولى، وازداد الهبوط بعد الحرب العالمية الثانية.

إن المسؤول الحقيقي عن الحرب العالمية هو «الفكر الليبرالي» الذي أوصل المجتمع الأوروبي إلى مرحلة صعود فكر مضاد وهو «الفكر

(١) انظر: الصراع بين البرجوازية والإقطاع (الجزء الأول كله).
(٢) انظر: الليبرالية المتوحشة ص٢٠ ـ ٤٦.

الاشتراكي»[١]، وقد وصل التحدي بينهما إلى الحرب المدمرة.

ومن العجائب أن الصراع المسلح في الحرب انتهى لصالح الرأسماليين، بينما الذي حصل في مجال الفكر هو تراجع الليبرالية الكلاسيكية، وبداية نوع جديد من الليبرالية مضاد للكلاسيكية، وقريب من الاشتراكية، وهذا يدل على هزيمة الفكر الليبرالي مع انتصاره في الحرب.

ومهما يكن المبرر من هبوط الليبرالية الكلاسيكية مع الانتصار العسكري، فقد اعتبر هذا نهاية حقيقية للكلاسيكية التي هي صورة معبرة عن الليبرالية على حقيقتها.

المرحلة الثالثة: هبوط الليبرالية (الليبرالية الاجتماعية) (١٩١٧ ـ ١٩٧٠م):

ظهرت المؤشرات لهبوط الليبرالية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث تعرّضت الليبرالية الاقتصادية لكثير من الاضطرابات والارتباك والأزمات بسبب الاحتكارات الاقتصادية الكبرى. وأبرز هذه الأزمات والاضطرابات أزمة الديون والتعويضات الألمانية عقب معاهدة فرساي سنة ١٩١٩م، وثورة العمال في ألمانيا سنة ١٩١٨م، ووصول الاشتراكية للحكم في روسيا القيصرية في الثورة البلشفية سنة ١٩١٧م، وأزمة الكساد العظيم (١٩٣٣ ـ ١٩٣٩م) الذي أبرز طبيعة الأزمات الرأسمالية المصاحبة لها ذاتياً، مما جعل مصطلح الليبرالية ذماً وقدحاً لصاحبه لا يشرف بالانتساب له في المجتمع الأمريكي؛ مما اضطرّ أتباعه لاختراع مصطلح «الليبرتارية»[٢]، وكذلك برزت أزمة النقد من خلال الحروب النقدية، والكتل التجارية، وانهيار قاعدة الصرف بالذهب.

وقد اكتشف الناس الأزمة الرأسمالية على حقيقتها؛ مما أدى إلى

(١) هذا الفكر موجود في النازية والفاشية والشيوعية وبعض أوجه وشعب الديمقراطية.
(٢) انظر: الرأسمالية والحرية ص٨ ـ ٩.

ضرورة التدخل الحكومي لمعالجة مشاكل الاقتصاد، وقد أظهر مبدأ التدخل الحكومي اتجاهاً جديداً في الليبرالية وهو «الليبرالية الاجتماعية»، أو «الديمقراطية الاشتراكية».

وهذا المبدأ الليبرالي الجديد هو تراجع حقيقي لليبرالية، ورضوخ اضطراري من قبل الرأسماليين لمطالب العمال، خاصةً بعد ظهور اتجاهات فكرية متطرفة تعارض الوحشية الليبرالية مثل: الفاشية، والنازية، والشيوعية.

وأبرز الأمثلة على التدخل الحكومي تجربة الدكتور «شاخت»[(١)] في ألمانيا عقب الحرب العالمية الأولى، وتجربة «روزفلت» أثناء سنوات الكساد الكبير في الولايات المتحدة الأمريكية[(٢)].

وقد ظهرت فلسفة متكاملة حول التوجه الجديد على يد «جون مينارد كينز» سنة ١٩٣٦م المعروفة بـ«النظرية العامة للتشغيل والفائدة والنقد».

وقد قبلت البرجوازية بالنظرية الكينزية لأن ذلك من مصلحتها، ولأنها شعرت أن «كينز» منقذ للنظام الرأسمالي المتداعي للسقوط.

وفي هذه الفترة توسع القطاع العام، فامتلكت الدولة كثيراً من الصناعات المهمة مثل الحديد والصلب والنقل والطاقة، كما زاد الإنفاق الحكومي على الخدمات الاجتماعية؛ كالصحة والتعليم والإسكان العام، والضمان الاجتماعي، ودعم المواد التموينية لمصلحة الفقراء

---

(١) شاخت عزيلي، مصرفي وخبير مالي ألماني، ولد سنة ١٨٧٧م، عُين رئيساً لبنك الرايخ، ثبت العملة الألمانية، ووضع نظاماً محكماً لتبادل النقد الألماني مع العملات الأجنبية ومقايضة التجارة مع الدول الأجنبية. موسوعة عظماء ومشاهير ص٨٢.

(٢) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧١٩)، ٢٥/أكتوبر/١٩٨٢م، ص٢٧ ـ ٣١.

والمحتاجين[١].

وفي هذه المرحلة شهدت الدول الرأسمالية الصناعية نمواً مزدهراً، كما ارتفعت معدلات الأجور الحقيقية للعمال والطبقة المتوسطة، وانخفض معدل البطالة انخفاضاً ملموساً، وزادت الخدمات الاجتماعية بدرجة عالية ضد مخاطر المرض والبطالة.

وظهر في هذه المرحلة مصطلح «دولة الرفاه» للدلالة على تحسن مستوى المعيشة وتأدية الدولة لحق المواطن في العيش الكريم والحياة الوادعة.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: ما سر الازدهار الكبير لمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؟

اشتهر عند كثير من الاقتصاديين أن هذا الازدهار يعود إلى أربعة أسباب:

أولاً: التدخل الحكومي في النشاط الاقتصادي على الطريقة الكينزية؛ لأنه أمّن النظام من التقلبات المفاجئة التي تطرأ على حجم الطلب الكلي الفعّال، وبالتالي خفف من أزمات الرأسمالية الدوريّة.

ثانياً: الطلب الاستهلاكي الوافر على السوق المحلية نتيجة للارتفاع الواضح في مستوى الأجور الحقيقية بعد التدخل الحكومي على الطريقة الكينزية.

ثالثاً: الأمان الاقتصادي للمستثمرين من مخاطر الاضطرابات الاجتماعيّة، وقطع الإنفاق الحكومي على الخدمات والحاجيات الاجتماعيّة حجة الحركة النقابية ومبرر وجود الاشتراكية.

(١) انظر: الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة ـ د. رمزي زكي (كاملاً).

رابعاً: تفرغ المستثمرين لمجالات أكثر نمواً وإدراراً للمال، بعد تكفل الدولة بعبء الصناعات الهامة الأساسية للمواطن، مع أنها ضرورية لدوران عملية الإنتاج، فخدمت الدولة الرأسمالية كما خدمت رعاياها(١).

ويتبين من هذا الرأي أنه يعود إلى قضيّة واحدة وهي سياسات التدخل الحكومي، واعتبارها المرجح للازدهار الاقتصادي في مرحلة ما بعد الحرب.

بينما يرى الاقتصادي الشهير «جون هيكس»(٢) في كتابه «الأزمة في الاقتصاديات الكينزية» أن الانتعاش الاقتصادي كان سيحدث بعد الحرب حتى لو لم تتدخل الدولة، ولم تطبق السياسات الكينزية، والتي لا شك أن لها دوراً بارزاً في هذا الانتعاش، ولكنْ ليست وحدها المسؤولة(٣).

فقد كان هناك عوامل أخرى غير التدخل الحكومي، كانت من أسباب الازدهار بعد الحرب لخّصها الدكتور «رمزي زكي» فيما يلي:

١ ـ الزيادة الضخمة التي حدثت في الطلب الاستهلاكي والاستثماري بسبب عمليات إعادة التعمير لعالم ما بعد الحرب.

٢ ـ بقاء نمط تقسيم العمل الدولي لصالح البلاد الرأسمالية الصناعية.

---

(١) مجلة الفكر الإستراتيجي العربي، بيروت العدد ٤١ ـ يوليو ١٩٩٢م.

(٢) جون ريتشارد هيكس، ولد عام ١٩٠٤م ببريطانيا، أحد رجال الاقتصاد الأوسع نفوذاً في القرن العشرين في مجال التفكير العام في مجال العلم الاقتصادي، منح عام ١٩٦٤م لقب «سير»، وحصل عام ١٩٦٥م على جائزة نوبل في العلوم الاقتصادية، له أعمال هامة حول نظرية الرفاه، والدورات، والنمو، ونظرية رأس المال، والاقتصاد الدولي، وتاريخ الفكر، هذا مع العديد من معالجاته لمجال الاقتصاد التطبيقي، والسياسة الاقتصادية، واقترح صياغة جديدة لنظرية القيمة الخاصة بالاقتصاد الجزئي، توفي عام ١٩٨٩م. معجم الاقتصاديين المعاصرين ص٢٦٥.

(٣) انظر: مجلة الفكر الإستراتيجي العربي، بيروت، العدد ٤١، يوليو ١٩٩٢م.

٣ ـ التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل الذي حدث في طرائق الإنتاج.

٤ ـ حصول البلاد الرأسمالية الصناعية على مواد الطاقة (النفط) وكثير من المواد الخام من الدول النامية بأسعار بخسة للغاية.

٥ ـ ازدهار حركة التجارة الدولية واستقرار أسعار الصرف(١).

وارتفاع الأجور والنمو الاقتصادي في هذه المرحلة غير مرتبط بالليبرالية؛ لأنه جاء في مرحلة هبوطها، وتدخل الدولة في إدارة شؤون الاقتصاد، وهذا يؤكد أن النمو الاقتصادي ليس محصوراً بالاقتصاد المرسل كما يصور مفكرو الليبرالية، ونلاحظ أن النمو يرتبط بقضايا موضوعية متنوعة، ولكن من المؤكد أن لفكرة الليبرالية أزمات حقيقية مرتبطة بها لأنها ـ من الناحية الفكرية ـ مؤسسة على الأنانية والأثرة، التي تضرّ بالعمال والفقراء والدول النامية، وتحدث التنافس المنتهي بالصراع والحرب الدموية.

المرحلة الرابعة: العودة للصعود مرة أخرى (١٩٨٠م ـ حتى الآن):

استمرت مرحلة النمو الاقتصادي خارج أسوار الليبرالية إلى ١٩٧٠م، وفي عقد السبعينات بدأتْ مرحلة التراجع، فارتفعت معدلات البطالة، وقفزت معدلات التضخم إلى الأعلى، وزاد عجز الميزانيات العامة، وانخفض معدل الإنتاج، وتراكم المال، وفي عام ١٩٧١م انهار نظام النقد الدولي بإعلان الولايات المتحدة فصم العلاقة التي كانت بين الدولار والذهب، وفي هذا العقد وقعت أزمة البترول (٧٣ ـ ١٩٧٤م) (٧٩ ـ ١٩٨٠م)، وترتب عليها ارتفاع مواد الطاقة(٢).

وبكل حال فقد بدأت مرحلة جديدة حمّلتْ النظرية الكينزية وكل

---

(١) انظر: الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة ص٦٩ ـ ٧١.

(٢) انظر: مجلة الفكر الإستراتيجي العربي، بيروت، العدد ٤١، يوليو ١٩٩٢م.

أفكار التدخل مسؤولية التدهور الاقتصادي المستمر، وبدأت طلائع الليبرالية في الظهور والصعود مرة أخرى. وقد أطلت هذه الفترة مع فوز «رونالد ريجان» برئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، وفوز «مارجريت تاتشر» برئاسة وزراء بريطانيا، وقد تبنى كل واحد منهما الليبرالية الكلاسيكية، حتى سميت هذه المرحلة «بالريجانية» و«التاتشرية»، ولكن بتغيّرات جديدة في معالجة الأزمة الملازمة للرأسمالية، وهي «فائض رأس المال» وازدادت هذه المرحلة قوة بعد سقوط الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وحلفائها؛ مما أدخل العجب والغرور في نفوس الغربيين بعد انتصار الليبرالية ليقوموا بتحويلها إلى فكر عالمي، يتم تطبيقه على العالم بأجمعه من خلال أذرعة المنظمة الدولية (هيئة الأمم المتحدة) وهي ما عرف بـ(العولمة)، واعتقد بعض مثقفيها أنها «نهاية التاريخ»، وليس في مقدور البشر إبداع نظرية سياسية واقتصادية غير «الليبرالية».

وتميّزت هذه المرحلة بالحروب والصراعات الدمويّة لإخضاع بقيّة الأمم للعولمة وحماية السوق الاقتصادية الليبراليّة بالقوّة، وتجريب أنواع الأسلحة الفتاكة على أجساد البشر، وبهذا تكسب شركات السلاح الكبرى المتواطئة مع الأنظمة الغربية، كما تكسب شركات الإعمار وما يدور في فلكها من إعادة الإعمار على حساب الدخل القومي للبلاد المدمّرة.

فهذه الرحلة تعتمد على إعطاء الشركات الكبرى المتعددة الخدمات أكبر قدر من المكاسب من خلال الحروب المدمرة، وهي بدورها تقوم بفسح الطريق لبقيّة الشركات من خلال بناء سوق عالمي (العولمة) خاضع للقوة المسلحة.

هذا ما يريده الفكر الليبرالي؛ ولهذا جاء بمفهوم «الأمن المرن»، ليؤكد هذه الأفكار، ولكن هل يستطيع التوصل لرغباته بهذه الطريقة؟. القرائن الحالية والمؤثرات الواقعيّة تؤكد إخفاق الفكرة على يد المقاومة والممانعة لهذه الحروب، وهي تشير إلى أن المستقبل مضيء لقوى المقاومة من الانعتاق من أسر الاستعمار الغربي بإذن الله تعالى.

الباب الثاني

مفهوم الليبرالية واتجاهاتها

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مفهوم مصطلح الليبرالية.

الفصل الثاني: الأسس الفكرية لليبرالية.

الفصل الثالث: اتجاهات الليبرالية.

الفصل الأول:

مفهوم مصطلح الليبرالية

الليبرالية مصطلح أجنبي معرّب مأخوذ من (Liberalism) في الإنجليزية، و(Liberalisme) في الفرنسية، وهي تعني «التحررية»، ويعود اشتقاقها إلى (Liberty) في الإنجليزية أو(Liberté) في الفرنسية، ومعناها الحرية[١].

وهي مذهب فكري يركز على الحرية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد، ويعتقد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حريات المواطنين مثل: حرية التفكير، والتعبير، والملكية الخاصة، والحرية الشخصية وغيرها.

ولهذا يسعى هذا المذهب إلى وضع القيود على السلطة، وتقليل دورها، وإبعاد الحكومة عن السوق، وتوسيع الحريات المدنية.

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي ١/ ٤٦١.

ويقوم هذا المذهب على أساس علماني يعظم الإنسان، ويرى أنه مستقل بذاته في إدراك احتياجاته، تقول الموسوعة الأمريكية الأكاديمية: «إن النظام الليبرالي الجديد (الذي ارتسم في فكر عصر التنوير) بدأ يضع الإنسان بدلاً من الإله في وسط الأشياء، فالناس بعقولهم المفكرة يمكنهم أن يفهموا كل شيء، ويمكنهم أن يطوروا أنفسهم ومجتمعاتهم عبر فعل نظامي وعقلاني»[١].

ويقول جميل صليبا: «ومذهب الحرية (Liberalism) أيضاً مذهب سياسي فلسفي يقرر أن وحدة الدين ليست ضرورية للتنظيم الاجتماعي الصالح، وأن القانون يجب أن يكفل حرية الرأي والاعتقاد»[٢].

وقد أطلق مصطلح «الليبرالية» في تاريخ الفكر الغربي على أمور متعددة، وهي:

١ ـ مذهب سياسي: يمنع تدخل الدولة و«يرى أن من المستحسن أن يزداد إلى أبعد حد ممكن استقلالية السلطة التشريعية، والسلطة القضائية بالنسبة إلى السلطة الإجرائية التنفيذية، وأن يعطي للمواطنين أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسف الحكم»[٣].

تقول الموسوعة الأمريكية الأكاديمية: «الليبرالية هي فلسفة سياسية تركز على الحرية الفردية»[٤]، و«سعت الليبرالية إلى توسيع الحريات المدنية، وتقييد السلطة السياسية لصالح الحكومة التمثيلية الدستورية، وتعزيز حقوق الملكية، والتسامح الديني»[٥].

---

(١) Academic American Encyclopedia (liberalism).

(٢) المعجم الفلسفي ١/ ٤٦٥.

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٧٩٨.

(٤) Academic American Encyclopedia, (Liberalism).

(٥) Academic American Encyclopedia, (Liberalism).

وتقول دائرة المعارف البريطانية: «الليبرالية هي مذهب أولئك الذين يؤمنون بالحرية الفردية، وتحديداً منذ أن قال «لوك»[(١)]: «ليس ثمة حكومة تسمح بالحرية المطلقة»، الليبرالية تعني: أن الاعتقاد بتوسيع حجم الحرية في الدولة أمر مرغوب فيه... [و] يعتقد الليبرالي أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حقوق المواطنين، وغالباً ما تعزى هذه الحقوق إلى الطبيعة (الحقوق الطبيعية) التي كثيراً ما يتم التأكيد عليها في التصريحات، والمطالب الحكومية، ومواثيق الحقوق، وإعلان حقوق الإنسان وغيرها، ومنذ بداية الحركات الليبرالية كان الليبراليون يعتبرون أنفسهم مصلحين، وأعداء للمؤسسات، والعادات، والتقاليد المتسلطة التي تعتدي على حقوق الآخرين، وبالتالي فالبرامج الليبرالية تسعى إلى وضع كوابح على سلطة الحكومة، وقد يتحقق ذلك أحياناً في هيكل الحكومة نفسها، وذلك من خلال نظام برلماني للحكومة، أو ملكية دستورية، أو من خلال الفصل بين السلطات الحكومية وتوزيعها إلى وكالات مختلفة وظيفياً؛ كالوكالات التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، والمثال التقليدي لذلك هي حكومة الولايات المتحدة.

وقد تشمل تلك الكوابح أيضاً إبعاد الحكومة قدر المستطاع عن السوق كما هو في السياسات المعروفة باسم اقتصاديات «دعه يعمل»، أخيراً يمكن تقديم هذه الكوابح في هيئة قيود أكثر تحديداً على السلطة الحكومية مثل الأمر بالمثول، والكفالة، وحقوق الكلام

(١) جون لوك: فيلسوف إنكليزي، ولد سنة ١٦٣٢م، اشتهر بدعوته إلى التسامح الديني، وبدفاعه عن حقوق الإنسان الطبيعية، عارض نظرية الحق الإلهي، وقال بأن الاختبار والتجريب أساس المعرفة. يعتبر مؤسس المدرسة الحسية التجريبية الحديثة، تأثر بآرائه التحريرية كثير من رجال الثورتين الأمريكية والفرنسية، توفي سنة ١٧٠٤م. انظر: معجم أعلام المورد ص٣٩٢.

والتجمع وغيرها»[١].

وفي الموسوعة الشاملة: «كان حق التمرد ضد الحكومة التي تقيد الحرية الشخصية أحد المذاهب الرئيسية لليبرالية المبكرة، وقد أوحت الأفكار الليبرالية المبكرة بالثورة الإنجليزية عام ١٦٨٨م، وبالثورة الأمريكية عام ١٧٧٥م، وبالثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، وقد أدت الثورات الليبرالية إلى قيام حكومات عديدة تستند إلى دستور قائم على موافقة المحكومين، وقد وضعت مثل هذه الحكومات الدستورية العديد من لوائح الحقوق التي أعلنت حقوق الأفراد في مجالات الرأي والصحافة والاجتماع والدين، كذلك حاولت لوائح الحقوق أن توفر ضمانات ضد سوء استعمال السلطة من مثل الشرطة والمحاكم.

وانحاز الليبراليون المبكرون إلى الحكومة الدستورية، لكنهم عادة لا يثقون بالديمقراطية، ولقد حاولوا أن يقصروا ممارسة السلطة السياسية على أعضاء الطبقة الوسطى من الملّاك، ولكن لما ازداد نمو الطبقة العاملة الصناعية تبنت الليبرالية المبدأ الليبرالي الذي ينص على أن الحكومة يجب أن تستند على قبول المحكومين، وفي أواخر القرن التاسع عشر الميلادي كان الليبرالي شخصاً مؤيداً للديمقراطية، ومقترعاً لصالح حقوق المواطنين الراشدين»[٢].

وهذا الإطلاق يمثل الليبرالية الكلاسيكية في المجال السياسي، وهذا المذهب يرى الدولة شرّاً لا بد منه؛ ولهذا فالأصلح تقييدها، ومنعها من التدخل في الحريات، وإعطاء الأفراد حرياتهم كافة دون قيود إلّا ما دعت إليه الضرورة اللازمة.

---

(١) Academic American Encyclopedia, (Liberalism).

(٢) The world Book Encyclopedia 12/204.

٢ ـ مذهب اقتصادي: يمنع تدخل الدولة في السوق، وهو متفق مع المذهب المتقدم في رفض التدخل الحكومي لا سيما في الاقتصاد، وفي ذلك تقول موسوعة لالاند الفلسفية: «مذهب اقتصادي يرى أن الدولة لا ينبغي لها أن تتولى وظائف صناعية، ولا وظائف تجارية، وأنها لا يحق لها التدخل في العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الأفراد والطبقات أو الأمم.

بهذا المعنى يقال غالباً ليبرالية اقتصادية، تتعارض مع الدولانية Etatisme أو حتى بنحو أعم مع الاشتراكية»[١].

ويقول البعلبكي: «ويطلق لفظ الليبرالية أيضاً على سياسة اقتصادية نشأت في القرن التاسع عشر متأثرة بآراء «آدم سميث»[٢] بخاصة، وأكدت على حرية التجارة، وحرية المنافسة، وعارضت تدخل الدولة في الاقتصاد»[٣].

وتقارن الموسوعة الشاملة بين المذهب السياسي والاقتصادي لليبرالية فتقول: «كانت الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية وثيقتي الصلة، ويعتقد الليبراليون أن الحكومة التي تحكم بالحد الأدنى يكون حكمها هو الأفضل، وهم يرون أن كل الناس يفيدون إلى أقصى حد عندما يتاح لكل فرد أن يتبع مصلحته الذاتية الخاصة، رجلاً كان أو امرأة، كما يؤمنون بأن

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٧٢٦.

(٢) آدم سميث: اقتصادي أسكتلندي، ولد عام ١٧٢٣م. كان عضواً في جماعة الوجهاء الأذكياء التي هيمنتْ على الثقافة الناطقة بالإنجليزية في أوساط القرن الثامن عشر. وقد حضّر عام ١٧٦٧م لعمل ثوري في علم الاقتصاد، سمي هذا العمل «تحقيق في طبيعة وأسباب ثروة الأمم» وعرف اختصاراً بـ «ثروة الأمم» وهو بحث تحليلي في تقسيم العمل والمال وفي الأسعار والأجور وطرائق التوزيع، فكان لهذا العمل تأثير مميز في أوساط السياسة في العالم الغربي. وكان سميث أيضاً عضواً في منتدى الدكتور جونسون الأدبي الشهير. توفي عام ١٧٩٠م. ألف شخصية عظيمة ص٢٣٣.

(٣) المورد ٦/ ١١٤.

الاقتصاد ينظم نفسه بنفسه إذا ما ترك يعمل بمفرده وفقاً لقواعده الخاصة، ولذا فإنهم يستنتجون أن تنظيمات الحكومة ليست ضرورية، وقد رتب عالم الاقتصاد الأسكتلندي آدم سميث مجموعة الأفكار الخاصة بالاقتصاد الليبرالي، وناقشها بشكل منظم في كتابه «ثروة الأمم»، وقد أطلق على هذا النظام اسم: الرأسمالية أو المشروع الحر»[(١)].

وهذا المذهب يمثل توجهات الليبرالية الكلاسيكية في المجال الاقتصادي، وهو يرى أن في السوق قوى طبيعية تنظم عمله دون الحاجة إلى تدخل الدولة، وأنه كلما زاد اهتمام الإنسان بذاته وفرديته فإن القوانين الطبيعية تقوم بدور التنظيم بين الأفراد ليتحقق بذلك مصالح المجتمع العامة دون تخطيط سابق، فإن التدخل يعيق المصالح الاجتماعية ولا يفيدها.

وهذا المذهب والذي قبله وجهان لحقيقة واحدة ترى بضرورة إيقاف الدولة عند الحد الضروري مثل حفظ الأمن ورعايته دون أن يكون لها أي عمل إيجابي في شحذ وزيادة الحرية؛ لأن هذا التدخل سيوصل إلى العبودية والاستبداد، والمطلوب من الدولة هو أمر سلبي يقف عند «عدم الإكراه».

٣ ـ **مذهب سياسي واقتصادي**: يرى أن على الدولة التدخل الإيجابي لدعم الحرية، وهذا المذهب ظهر في فترة متأخرة بعد أن ظهرت نتائج الليبرالية المدمرة، وخاصة بعد الانهيار الاقتصادي المعروف بالكساد الكبير عام ١٩٢٩م، والحروب العالمية الطاحنة الأولى والثانية.

تقول الموسوعة الشاملة: «تعرضت الليبرالية في القرن العشرين لتغيّر ذي دلالة في توكيداتها، فمنذ أواخر القرن التاسع عشر بدأ العديد من الليبراليين يفكرون في شروط حرية انتهاز الفرص أكثر من التفكير في

---

(١) The world Book Encyclopedia 12/204.

شروط التحرر من هذا القيد أو ذاك، وانتهوا إلى أن دور الحكومة ضروري على الأقل من أجل توفير الشروط التي يمكن فيها للأفراد أن يحققوا قدراتهم بوصفهم بشراً. ويحبذ الليبراليون اليوم[١] التنظيم النشط من قبل الحكومة للاقتصاد من أجل صالح المنفعة العامة.

وفي الواقع فإنهم يؤيدون برامج الحكومة لتوفير ضمان اقتصادي، وللتخفيف من معاناة الإنسان، وهذه البرامج تتضمن: التأمين ضد البطالة، وقوانين الحد الأدنى للأجور، ومعاشات كبار السن، والتأمين الصحي.

ويؤمن الليبراليون المعاصرون بإعطاء الأهمية الأولى لحرية الفرد، غير أنهم يتمسكون بأن على الحكومة أن تزيل بشكل فعال العقبات التي تواجه التمتع بتلك الحرية.

واليوم يطلق على أولئك الذين يؤيدون الأفكار الليبرالية القديمة (المحافظون)»[٢].

وتؤكد الموسوعة الأمريكية الأكاديمية هذا التغيّر في مصطلح الليبرالية فتقول: «في القرن العشرين بدأ التفكير السياسي والاقتصادي بين الليبراليين يتغيّر استجابة لتوسع الاقتصاد وتعقده.

بدأ الليبراليون يدعمون الفكرة القائلة بأنه باستطاعة الحكومة تعزيز كرامة الفرد وحريته عبر التدخل في الاقتصاد، وعبر تأسيس دولة تهتم بتوفير الرخاء والرفاهية لشعبها.

مع ظهور ما يسمى بـ«دولة الرفاهية» عُني الليبراليون الجدد بالحكومة

(١) تقول الموسوعة هذا القول قبل التغيّر الآخر الجديد المعروف بالليبرالية الجديدة، وهو عبارة عن عودة لليبرالية السابقة المعروفة بالليبرالية الكلاسيكية، وهذا يدل على أن كتابة هذا النص كان قبل الستينيات من القرن العشرين حيث صعدت الليبرالية الجديدة.

(٢) The world Book Encyclopedia 12/204.

لتصحيح بعض العلل التي اعتقدوا أنها بسبب الرأسمالية غير المنتظمة، وقد أيدوا فرض الضرائب وتشريع الأجر الأدنى، والضمان الاجتماعي، وقوانين التعليم العام، وقوانين السلامة والصحة وغيرها من الإجراءات التي تهدف إلى حماية المستهلك والبيئة.

أصبح بعض الليبراليين اشتراكيين على الرغم من أنهم يعارضون تعاليم الماركسية الشيوعية، وقد وجد الليبراليون التقليديون الذين التزموا بأفكار «آدم سميث» و«جون ستيوارت مل»[١] بأنهم مصنفون على أنهم محافظون»[٢].

٤ ـ حركة فكرية ضمن البروتستانتية المعاصرة: وقد أطلق على هذه الحركة اسم «الليبرالية» لأنها تعتمد على حرية التفكير، وانتهاج الفكر العقلاني في التعامل مع النصوص الدينيّة. يقول «برتراند رسل»[٣]: «بدأ يظهر في أعقاب عصر الإصلاح الديني موقف جديد إزاء السياسة والفلسفة في شمال أوروبا، وقد ظهر هذا الموقف بوصفه رد فعل على فترة الحروب الدينيّة والخضوع لروما مركزاً في إنجلترا وهولندا... ويطلق على هذا الموقف الجديد تجاه مشكلات الميدان الثقافي والاجتماعي اسم الليبرالية، وهي تسمية أقرب إلى الغموض، يستطيع المرء أن يدرك في ثناياها عدداً

---

(١) جون ستيوارت مل: عالم اقتصاد وفيلسوف بريطاني، ابن جيمس مل، ولد سنة ١٨٠٦م، نادى بالحرية الفردية، ودعا إلى الأخذ بمذهب المنفعة، من أشهر آثاره «مبادئ الاقتصاد السياسي»، «في الحرية» توفي سنة ١٨٧٣م. انظر معجم أعلام المورد ص٤٣١.

(٢) Academic American Encyclopedia (liberalism).

(٣) برتراند رسل: رياضي وفيلسوف وداعية سلام إنجليزي، ولد سنة ١٨٧٢م، يعتبر هو و«ألفرد هوايتهد» واضعي علم المنطق الرمزي أو الرياضي، من آثاره: «الدين والعلم» و«تاريخ الفلسفة الغربية» و«السلطة والفرد» توفي سنة ١٩٧٠م. معجم أعلام المورد ص٢٠٢.

من السمات المميزة، فقد كانت الليبرالية أولاً بروتستانتيّة في المحل الأول، ولكن ليس على الطريقة الكالفينية الضيقة، والواقع أنها أقرب بكثير إلى أن تكون تطوراً للفكرة البروتستانتيّة القائلة: إن على كل فرد أن يسوي أموره مع الله بطريقته الخاصة، هذا فضلاً عن أن التعصب والتزمت يضر بالأعمال الاقتصادية»[١].

والبروتستانتيّة في حد ذاتها اختصرت الطريق أمام الليبرالية العقلانية المحضة، وهذه الحركة الفكرية أطلق عليها اسم الليبرالية مع أنها لا زالت حركة دينيّة لأنها فسّرت الدين بطريقة معيّنة جعلته متوافقاً مع الليبرالية العلمانية[٢].

يقول منير البعلبكي: «كما يطلق لفظ «الليبرالية» كذلك على حركة في البروتستانتيّة المعاصرة تؤكد على الحرية العقليّة، وعلى مضمون النصرانية الروحي والأخلاقي، وقد كان من آثار هذه الحركة انتهاج الطريقة التاريخية في تفسير الأناجيل»[٣].

٥ ـ ويطلق اسم الليبرالية على «القول بوجوب احترام استقلال الفرد، أو القول بضرورة التسامح في شؤونهم، أو القول بوجوب الثقة بما ينشأ عن نظام الحرية من النتائج المسعدة»[٤].

مصطلحات مقاربة لليبرالية:

وقد استخدمت بعض المصطلحات قريبة من مصطلح الليبرالية ومنها:

---

(١) حكمة الغرب ٢/ ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) هذه الحركة هي المعروف باسم (العصرانية)، وهي موجودة في كل الأديان السماوية وهي تعتمد على إلغاء مدلول النص الديني وادعاء تاريخيته ليتوافق مع العصر، ولعل النص المنقول عن البعلبكي يبيّن حقيقة هذه الحركة.

(٣) المورد ٦/ ١١٤.

(٤) المعجم الفلسفي ١/ ٤٦٦. وانظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٧٢٦.

ـ **الليبرتارية** (Libertarianism): وهو اصطلاح ظهر مؤخراً في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة دون أوروبا، يقصد به الليبرالية الكلاسيكية لأن اصطلاح الليبرالية اضطرب كثيراً في أمريكا، وأصبح يراد به الليبرالية الاجتماعية، بينما يسمى الليبراليون الكلاسيكيون محافظين.

وهو مقارب لليبرالية من حيث اشتقاقه الأساسي من الحرية، وهو عبارة عن نوع خاص من الليبرالية أشد قوة في الالتزام بالحرية، وأبعد عن تدخل الدولة في حريات الأفراد الاقتصادية والشخصية، ويرون بأن دور الدولة يقتصر على حفظ الأمن العام والدفاع، ولا يريدون أنظمة حكومية في المجالات الاجتماعية أو الاقتصادية مع حرية فردية كاملة في جميع نواحي الحياة.

والأفكار الأساسية لهم هي: (الحرية) بمعنى أن يعيش الفرد حياته، ويملك حق القيام باختياراته ما دام أنه لا يضر بالآخرين، والقاعدة الذهبية عندهم: «عش واترك الآخرين يعيشون...»، وأيضاً (المسؤولية) بمعنى منع استخدام القوة ضد الآخرين ما عدا حالة الدفاع، و(التحمل) بمعنى احترام الاختيارات السلمية للآخرين.

ويرون بضرورة الحكومة المحدودة والسوق الحرة، وحكم القانون، الحرية لا بد أن تكون تحت القانون.

ـ **مذهب الحرية** (Libertism): وهو اصطلاح خاص استعمله «برغسون» للدلالة على نوع من المذاهب التي تنتسب إليها فلسفته الشخصية[(١)].

ـ **الفوضوية** (Libertaire): وهذا المصطلح يأتي في أحيان نادرة مرادف لليبرالية إلا أنه غير دقيق فهو يعني «التحرر المطلق، والانفلات»،

(١) موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٧٣٤.

ولكنه يستعمل بمعنى المذهب الفوضوي، وهو الأكثر تداولاً، وهو لا يقال إلا بمعنى نظري؛ لأن الانفلات المطلق غير ممكن في الواقع[(١)].

ويرى «هيمون» أن توضع الليبرالية في مقابل النظرية الانفلاتية؛ لأن الليبرالية نظرية أخلاقية وسياسية تطالب بحرية الفرد إلا أنها تحد منها عندما تغدو إباحية مضرة بالآخر[(٢)].

ـ **الخلاعية** (Libertinism): وهو مذهب يعتمد الخلاعة والفسوق، والفجور بصورة واعية، ويبرر لها تبريراً عقلياً.

وهو ليس له صلة بمعاني الليبرالية كمصطلح سياسي واقتصادي، ولعله أقرب ما يكون إلى الانفلاتية الأخلاقية.

غموض مصطلح الليبراليّة وأسبابه:

ويعتبر مفهوم الليبرالية من المفاهيم الغامضة وغير الواضحة، فقد أخذ أشكالاً متعددة ومختلفة، وقد أطلق هذا المصطلح على أفكار متباينة، فقد أطلق على تقييد دور الدولة في الإنتاج، وتنظيم السوق، وحريات الأفراد الشخصية، وبلغت مرحلة التقييد ذروتها بتقييد الدولة من رعاية المواطنين في الصحة والتعليم والضمان الاجتماعي ودعم السلع الضرورية وغيرها، واعتبر هذا الفكر الليبرالي دور الدولة سلبياً يكتفي «بمنع الإكراه» فحسب، بينما أطلق اسم الليبرالية على فكر ليبرالي مختلف يرى ضرورة تدخل الدولة لدعم الحريات، وتنظيم الحياة المدنية لتحقيق أكبر قدر ممكن من الحرية، ويدخل في ذلك تنظيم السوق، ودعم المواطنين بالضمانات الاجتماعية المختلفة، وكل واحد من هذين الفكرين يطلق على نفسه اسم «الليبرالية»، ويقوم بنقد الفكر الآخر ويعتبره غير ليبرالي.

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٧٢٦.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٧٢٦ ـ ٧٢٧.

ومن جهة أخرى فإن الليبراليين الأوائل كانوا ضد الديمقراطية، ويرون أن الاستبداد العادل يحقق الحرية أكثر من الديمقراطية، ولكن الأمر اختلف عند الليبراليين المتأخرين الذين تبنّوا الديمقراطية ودافعوا عنها[١].

ومن حيث المنهج اعتمد بعض الليبراليين على «المنهج العقلي»، واعتمد آخرون على «المنهج المادي»، واختلفوا بناء على ذلك في وصف الدولة وأعمالها وواجباتها والدور المنوط بها.

ولهذا اختلفت ليبرالية «روسو»[٢] عن ليبرالية «لوك» و«جون ستيوارت مل»، فكل مفكر لديه تصور عن هذا الفكر الجديد يختلف عن تصور المفكر الآخر، مع أنهم يتفقون في مفاهيم عامة، ولكن التصورات التفصيليّة مختلفة.

وقد اختلف الليبراليون في تصورهم لمكونات الفكر الليبرالي الأوليّة وهي: «الحرية»، و«الفرديّة»، وبناء على ذلك أصبح تطبيق الليبرالية يختلف من وقت لآخر، ومن قطر لآخر.

ومن الناحية التاريخية فإنه لم يوجد نقطة انبثاق لليبرالية من الناحية الزمانية والمكانية، فقد نشأت الليبرالية كردة فعل غير واعية بذاتها ضد مظالم الكنيسة والإقطاع، ثم تشكلت في كل بلد بصورة خاصة، وكانت

(١) انظر: الليبرالية في مواجهة الديمقراطية ص١٦٥ من هذا البحث.

(٢) جان جاك روسو: فيلسوف وكاتب فرنسي، ولد سنة (١٧١٢م) اشتهر بمقالاته عن الفنون والعلوم حيث وضع فكرته أن الإنسان المتوحش أنبل من المتحضر، من أشهر كتبه الفلسفية كتاب «العقد الاجتماعي»، يؤيد فيه الليبرالية وخاصة الديمقراطية، وقد كتب فيه (أن الناس يولدون أحراراً لكنهم يعيشون في كل مكان مقيدين بالسلاسل)، ومن كتبه: «اعترافات»، وقد كان لكتاباته تأثير مباشرٌ على القوى السياسية التي ألهبت نيران الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، وقدم إلهاماً فكرياً نحو الحركة الرومنتيكية توفي سنة (١٧٧٨م). ألف شخصية عظيمة ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.

وراء الثورات الكبرى في العالم الغربي (الثورة الإنجليزية، والأمريكية، والفرنسية)، ولكن نقاط الالتقاء لم تكن واضحة بدرجة كافية، وهذا يتبين من تعدد اتجاهاتها وتياراتها.

يقول «جون ديوي»(١): «الليبرالية اليوم ليست أكثر من مجرد حالة فكرية، يطلق عليها بغموض اسم التطلع إلى الأمام دون أن تكون واثقة من الاتجاه الذي تتطلع إليه أو الأشياء التي ترمي إليها، ولا ريب في أن هذه الحقيقة بالنسبة للكثيرين من الأفراد، وبالنسبة لنتائجها الاجتماعية، ليست أقل من مأساة، قد لا يحس بها الجماهير تماماً، ولكنهم في انجرافهم بدون هدف يظهرون حقيقتها، بينما ينزعج المفكرون منها بصورة واعية؛ لأن الطبيعة الإنسانية لا تمتلك أمرها إلا إذا وجدت أهدافاً تستطيع أن تربط نفسها بها»(٢).

ويقول «دونالد سترومبرج»: «والحق أن كلمة الليبرالية مصطلح عريض وغامض، شأنه في ذلك شأن مصطلح الرومانسية، ولا يزال حتى يومنا هذا على حالة من الغموض والإبهام»(٣).

وفي الموسوعة الشاملة: «تعتبر الليبرالية مصطلحاً غامضاً لأن معناها وتأكيداتها تبدلت بصورة ملحوظة بمرور السنين»(٤).

---

(١) جون ديوي: فيلسوف وعالم نفس ومرب أمريكي ولد سنة ١٨٥٩م. يعتبر أبرز ممثلي الحركة التقدمية في علم التربية بالولايات المتحدة الأمريكية. طور الفلسفة الذرائعية أو البراغماتية. وأنشأ مذهباً فلسفياً جديداً يعرف بـ «الوسائلية» من آثاره: «المدرسة والمجتمع» و«الخبرة والطبيعية» و«الحرية والثقافة»، توفي سنة ١٩٥٢م. معجم أعلام المورد ص١٩٩.

(٢) الفردية قديماً وحديثاً ص٥٨.

(٣) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث ص٣٣٧.

(٤) The World Book Encyclopedia (liberalism).

وتقول الموسوعة البريطانية: «ونادراً ما توجد حركة ليبرالية لم يصبها الغموض، بل إن بعضها تنهار بسببه»[١].

وإذا ذكر اسم «الليبرالية» فإنه ـ كما يقول رسل ـ: «تسمية أقرب إلى الغموض، يستطيع المرء أن يدرك في ثناياها عدداً من السمات المتميزة»[٢].

أسباب غموض مصطلح الليبرالية:

يمكن إدراك غموض المفهوم الليبرالي من خلال الأسباب الآتية:

أولا: غموض مبدأ الحرية:

يعتمد مفهوم الليبرالية على الحرية اعتماداً تاماً، ولا يمكن إخراج «الحرية» من المفهوم الليبرالي عند أي اتجاه يعتبر نفسه ليبرالياً.

ولكن مفهوم الحرية مع سهولته، وكثرة كلام الناس فيه، لا يمكن تحديده وضبطه؛ لأن أصحاب الأفكار المختلفة في الحرية الليبرالية يعتمد كل واحد منهم على «الحرية» في الوصول لفكرته.

تقول الموسوعة البريطانية: «وحيث أن كلمة Liberty «الحرية» هي كلمة يكتنفها الغموض فكذلك هو الحال مع كلمة ليبرالي. فالليبرالي قد يؤمن بأن الحرية مسألة خاصة بالفرد دون غيره، وأن دور الدولة يجب أن يكون محدداً، أو قد يؤمن بأن الحرية هي شأن خاص بالدولة، وأن الدولة باستطاعتها أو يمكن استخدامها بمثابة أداة لتعزيز الحرية»[٣].

وقد خرجت أفكار مضادة لليبرالية من رحم الحرية التي تعتبر المكون

---

(١) Encyclopedia Britannica (liberalism).

(٢) حكمة الغرب ٢/ ١٠٣.

(٣) Encyclopedia Britannica (liberalism).

الأساسي لليبرالية مثل: الفاشية، والنازية، والشيوعية، فكل واحدة من هذه المذاهب تنادي بالحرية، وتعتبر نفسها الممثل الشرعي لعصر التنوير، وتتهم غيرها بأنه ضد الحرية.

وقد حصل التنازع بين اتجاهات الليبرالية في تكييف «الحرية»، والبرامج المحققة لها، ومن هذا المنطلق جاء المفهوم السلبي والمفهوم الإيجابي للحرية.

ثانياً: عدم الاتساق (التعارض والتناقض):

تعددت المفاهيم الليبرالية وتنوعت إلى درجة التناقض والتعارض، ووصلت إلى حد يصعب ضبطه وتحديده.

فقد بدأت الليبرالية بنزعة فردية صارمة، وهذه هي الصورة المفترضة لليبرالية، ولكنها تحت ضغط الواقع والإخفاقات المتكررة غيرت جلدها واتجهت صوب الجماعية، وقد احتدم الصراع بين الاتجاهين، ووصف كل اتجاه الآخر بخروجه عن الحرية التي هي جوهر الفكر الليبرالي[(١)].

فقد كتب «فريدريك هايك»[(٢)] كتاب «الطريق إلى العبودية» يصف فيه أفكاراً ليبرالية أخرى بأنها تناقض الحرية، ورد عليه «هرمان فينز» في كتاب

(١) انظر: الطريق إلى العبودية ص٣١.

(٢) هايك، فردريك أوجوست: ولد في فيينا سنة ١٨٩٩م. حصل على الدكتوراه في القانون وفي العلوم السياسية. أسس ورأس المعهد النمساوي للبحث العلمي، وأسس جمعية (جبل بلران) والتي ضمت في صفوفها مثقفين نذروا أنفسهم لدراسة الليبرالية والدفاع عنها. حصل عام ١٩٧٤م على جائزة نوبل للعلوم الاقتصادية. له العديد من النظريات الاقتصادية، بناها على سياسة (التقشف والانضباط النقدي). وقد فرض نفسه باعتباره المنظر الرئيسي المعاصر لليبرالية. من كتبه: «الغرور القاتل»، «الطريق إلى العبودية»، «مفهوم الحرية» وغيرها، توفي سنة ١٩٩٢م. وكشفت آخر كتبه عن تشاؤمه إزاء مستقبل البشرية. معجم الاقتصاديين المعاصرين ص٢٦٠ ـ ٢٦٤.

«الطريق إلى الرجعية» عام ١٩٤٥م ليصف كلامه بأنه محافظ وغير ليبرالي عند التقدم نحو الحرية.

وفي سياق نقد مجموعة من الأفكار التي يراها أصحابها ليبرالية خالصة، يقول «فريدريك هايك»: «ما زلنا نعتقد، وحتى فترة قريبة، بأننا كنا محكومين بما يسمى بعبارات غامضة: أفكار القرن التاسع عشر أو المبدأ القائل: دعه يحدث.

في المقارنة مع البلاد الأخرى، ومن وجهة نظر أولئك المتهافتين على تسريع التطور، يبدو هذا الاعتقاد مبرراً، من الأكيد حتى سنة ١٩٣١هـ لم تتبع إنكلترا ببطء إلى الطريق التي سبقتها إليها الدول الأخرى. لكن، منذ هذه الفترة، كنا ذهبنا بعيداً إلى حد أن أولئك الذين يتذكرون فترة ما قبل الحرب الأخرى هم فقط الذين يعرفون ما هي مقومات العالم الليبرالي»[١].

ونرى ليبرالياً آخر معارضاً لفكر «هايك» الليبرالي ويرجح الليبرالية الاجتماعية يجعل مناط انتهاك الليبرالية هو «انكماش الاقتصاد وضعفه».

فيقول: «ولا تتعرض حرية الفرد للخطر إلا عندما تبدأ اقتصاديات المجتمع في التقلص والانكماش»[٢].

وقد أراد «لاسكي»[٣] دعمه لمفهوم ليبرالي محدد ضد مفهوم آخر،

---

(١) الطريق إلى العبودية ص٢٣. يريد «هايك» أن يرد على نقاد «الليبرالية الكلاسيكية» الذين ظهروا بعد الحرب العالمية الثانية: بأن هذه الليبرالية التي ينتقدون هي المقوم للعالم الليبرالي، وهذا يدل على أن «هايك» لا يعترف بالمنهج الليبرالي الجديد ويعتبره خارج إطار عصر التنوير والحضارة الغربية.

(٢) الحريات في الدولة الحديثة ـ هارولد لاسكي ـ ص٣١.

(٣) هارولد جوزيف لاسكي: زعيم اشتراكي بريطاني، ولد سنة ١٨٩٣م. من آرائه: أن المصاعب الاقتصادية التي يعانيها النظام الرأسمالي قد تفضي إلى تدمير الديمقراطية السياسية، من آثاره: «الدولة في النظرية والتطبيق»، و«الإيمان»، =

ولكنه يعتمد على حجة تتغير من وقت لآخر وهي «انكماش الاقتصاد» وأصبحت هذه الحجة فيما بعد من أقوى أدلة خصومه في اختيار مفهوم ليبرالي مضاد، بسبب إخفاق اقتصاديات التدخل وضعف إنتاجها أمام سياسات السوق الحرة.

واعتبار تقلص الاقتصاد وانكماشه معياراً للفكر الليبرالي يدل على مدى التناقض الذي سيحصل من جراء هذا المعيار غير المنضبط، فكلما تقلص الاقتصاد فإنه يجب على الفكر الليبرالي أن يغيّر جلده ويناقض نفسه ليرتفع الاقتصاد مرة أخرى، وهكذا الأمر في كل مرة، وبهذا سيغيّر الفكر الليبرالي منهجه بعدد هبوط الاقتصاد وجوائح السوق.

وهذا يؤكد أن هذا الفكر جاء ليخدم طبقة الرأسمالية، وهذا ما حصل في تاريخه منذ تكونه الأول، وإلى زمن العولمة المعاصر.

وإذا كان «هايك» يرى أن دعاة التخطيط المركزي يقعون في الغموض تحت تأثير المعتقدات المزدوجة والمتناقضة بين التخطيط وحقوق الإنسان[١]، فإن خصومه يرون التناقض متحقِّقاً في دعوى الاقتصاد المرسل مع الديمقراطية.

ثالثاً: التردد في المصطلح (الليبرالية):

فقد استعمل مصطلح الليبرالية في أوروبا بمعنى الليبرالية الكلاسيكية، ولكن بسبب إخفاق الفكر الليبرالي الكلاسيكي في الولايات المتحدة الأمريكية بعد الكساد الكبير ١٩٢٩م، أصبح يسمى هذا الفكر «بالمحافظ»، واستعملت الليبرالية بمعنى «الليبرالية الاجتماعية».

فأصبح مصطلح «الليبرالية» في أمريكا مختلفاً عن المصطلح نفسه في

= و«العقل والحضارة»، توفي سنة ١٩٥٠م. معجم أعلام المورد ص٣٨٣.
(١) انظر: الطريق إلى العبودية ص٩٧.

أوروبا، ففي أوروبا أصبح المصطلح ذا سمعة سيئة لسوء النتائج التي أوصل إليها، أما في أمريكا فقد أطلق هذا المصطلح على معنى مغاير لعدم التدخل من قبل الدولة ليكون معناه الجديد «ضرورة تدخل الدولة»، مما جعل أصحاب المفهوم الأول يطلقون مصطلحاً جديداً على أنفسهم وهو: «الليبرتاريّة Libertarianism».

وبعد عودة المفهوم الأول بعد السبعينات لم يستطع المفكر الأمريكي «ميلتون فريدمان» أن يطلق على هذا المفهوم اسم الليبرالية، ولم يسم كتابه به، إذ يقول: «من السهل جداً أن يكون لدينا تسمية لوجهة النظر السياسية والاقتصادية التي يوضحها هذا الكتاب، إن التسمية الصحيحة واللائقة هي «الليبرالية»، ولسوء الحظ فإن لكلمة «ليبرالية» معنى مختلفاً في الولايات المتحدة عن المعنى الذي كان معروفاً في القرن التاسع عشر أو المعروف حالياً في معظم القارة الأوروبية.

وعندما تطورت الحركة الفكرية، التي عرفت باسم الليبرالية في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، أكدت على الحرية كهدف أساسي، والفرد ككيان أساسي في المجتمع، وقد أيدت سياسة عدم التدخل في الداخل كوسيلة لتقليل دور الحكومة في الشئون الاقتصادية، وبذلك توسع دور الفرد وأيدت التجارة الحرة كوسيلة لربط أمم العالم مع بعضها بعضاً سلمياً وديمقراطياً.

وسياسياً أبدت تطور حكومة نيابية ومؤسسات برلمانية والتقليل من سلطة الدولة التعسفية، وحماية الحرية المدنية للأفراد.

وابتداء من أواخر القرن التاسع عشر وخاصة بعد عام ١٩٣٠م في الولايات المتحدة، أصبح مصطلح الليبرالية مرتبطاً بتأكيد مختلف تماماً، خاصة في السياسة الاقتصادية.

أصبح مرتبطاً بالاستعداد للاعتماد بشكل رئيسي على الدولة بدلاً من

الترتيبات التطوعية الخاصة من أجل تحقيق أهداف تعتبر مرغوبة، وأصبحت الشعارات «رفاهية» و«مساواة» بدلاً من «حرية»، واعتبر الشخص الليبرالي في القرن التاسع عشر توسيع الحرية كوسيلة فعالة لتنمية الرفاهية والمساواة. بينما يعتبر الشخص الليبرالي في القرن العشرين الرفاهية والمساواة كشرط أساسي أو بدائل للحرية. وباسم الرفاهية والمساواة أصبح الشخص الليبرالي في القرن العشرين يفضل إحياء سياسات تدخل الحكومة، والنظرية الأبدية التي حاربتها الليبرالية الكلاسيكية...

إن التغيير في المعنى المرتبط بالاصطلاح (ليبرالي) ملفت للنظر في الأمور الاقتصادية أكثر من أمور السياسية، وبسبب فساد مصطلح الليبرالية فإن الآراء التي وضحت سابقاً تحت ذلك الاسم توصف الآن بأنها «محافظة» ولكن هذا ليس بديلاً كافياً»[١].

رابعاً: شعار تلقائية الفعل الإنساني:

تقوم الليبرالية على أساس ترك الأفراد يفعلون ما يشاءون بصورة تلقائية دون تدخل من قبل الدولة، وهذه الصورة التلقائية تقوم قوى الطبيعة بتنظيمها دون الحاجة إلى منظم؛ لأن المنظم سيعتمد على عقله في تصوره المستقبلي عن حريات الأفراد، وهذا غرور عقلي لا يؤيده الواقع؛ لأن الواقع يشهد بجهل الإنسان، وحاجته إلى الفعل التلقائي الذي يوصل لنتائج صحيحة من خلال الصواب والخطأ، كما أن قوى الطبيعة وقوانينها كافية في تنظيم أفعال الأفراد التلقائية دون الحاجة إلى متدخل يقيد الحرية.

ولكن هذه التلقائية لا يوجد حجة صحيحة تدل على تنظيم نتائجها المتعارضة لتأتي في صورة صحيحة متناسقة، كما أن ترك الفعل الإنساني يوصل إلى الإخلال بالتوازن الاقتصادي، وينتج التحلل الأخلاقي، ولهذا

(١) الرأسمالية والحرية ص٨ ـ ٩.

كان نتيجة لهذا الإخلال الانتكاسات الكبرى في الحياة الغربية ومن أبرزها: الحروب العالمية المدمرة، والكساد العظيم عام ١٩٢٩م، وعدم استقرار الأسواق العالمية، ومن النماذج البارزة في ذلك أزمة النمور الآسيوية.

خامساً: ارتباط مصطلح الليبرالية بالرأسمالية:

ارتبط مصطلح الليبرالية بتحقيق مصالح الطبقة الرأسمالية، وقد تم ذلك منذ فترة مبكرة، فقد أكد «جون لوك» على ضرورة الملكية الخاصة، وأنها تدخل بصورة أولية في حقوق الأفراد الأساسية، ولهذا فقد جعل للرأسماليين والملّاك حق الانتخاب، بينما لم يعط الفقراء وغير الملّاك هذا الحق، وهذا الارتباط بين مصطلح الليبرالية وهذه الطبقة جعله خادماً مطيعاً لمصالحهم الذاتية، ومن المعلوم أن المصالح تتغير بتغير الأوقات والأماكن، وهذا ما جعل هذا المصطلح يتقلب ويتعدد حسب الزمان والمكان.

الفصل الثاني:

الأسس الفكرية لليبرالية

تقوم الليبرالية على أسس فكرية هي القدر المشترك بين سائر اتجاهاتها وتياراتها المختلفة، ولا يمكن اعتبار أي فرد ليبرالياً وهو لا يقر بهذه الأسس ولا يعترف بها؛ لأنها هي الأجزاء المكونة لهذا المذهب والمميزة له عن غيره.

وتنقسم هذه الأسس المكونة لليبرالية إلى قسمين:

١ ـ ذاتية مميزة لليبرالية عن غيرها من المذاهب الفكرية الغربية التي ظهرت في عصر النهضة والتنوير، وهي أساسان هما: «الحرية»، و«الفردية».

٢ ـ مشتركة بين الليبرالية وغيرها من المذاهب الفكرية الغربية، وهي أساس واحد هو: «العقلانية»، فكل المذاهب التي ظهرت في أوروبا في العصر الحديث خرجت من الفكر العقلاني الذي يعتقد باستقلال العقل في إدراك المصالح الإنسانية في كل أمر دون الحاجة إلى الدين.

فالليبرالية حقيقة مركبة تركيباً تاماً من «الحرية الفردية العقلانية»، ولكن هذه الأسس المكونة لحقيقتها مجملة، تعددت تصورات الليبراليين في تفصيلاتها الفكرية، فضلاً عن آثارها العملية، والطريقة التطبيقية أثناء العمل السياسي أو الاقتصادي.

يقول «جون ديوي»: «كانت فكرة «الحرية» مرتبطة في تقاليد مذهب الأحرار ـ عند كل من الأمريكيين والإنجليز ـ بفكرة «الفردية»؛ أي: بالفرد نفسه من حيث هو فرد. وكان هذا الارتباط وثيقاً وكثير الورود على الألسنة، حتى خاله الناس أمراً ذاتياً أصلياً. فكان الكثيرون يدهشون إذا ما سمعوا بأن أحداً يزعم أن للحرية مصدراً آخر، وأساساً آخر غير طبيعة هذه الفردية نفسها، ومع ذلك فقد كان المأثور عند الأحرار في القارة الأوروبية أن فكرة الحرية إنما ترتبط بناحية «العقل والاستدلال». فالأحرار عندهم: هم الذين يوجهون سلوكهم ويسيرون أمورهم بحسب ما يمليه عليهم العقل وحده، أما أولئك الذين يتبعون هواهم ويجرون وراء شهواتهم وحسهم، فمحكومون بهذا الهوى وبتلك الشهوات والحواس، فهم ليسوا بأحرار»[(١)].

وهذه الأسس لا تعدو أن تكون تقريباً للفكر الليبرالي بصورة عامة؛ لأن الإشكالية في هذا الفكر أنه يقبل التلوّن وتعدد الصور، فهو قائم على عدم الجزم والقطع، وهذه هي مهمة الفيلسوف الليبرالي في حَل المشكلات، يقول «رسل»: «إن الفيلسوف الليبرالي لا يقول: هذا حق، بل يقول في مثل هذه الظروف: يبدو لي أن هذا الرأي أصح من غيره»[(٢)]، فلا يوجد في الفكر الليبرالي حقيقة نهائية، بل تختلف باختلاف الظروف والأحوال، فالحقيقة تتغير من وقت لآخر، ومن تجربة لأخرى، وهذا ما جعل «الليبرالية» متعددة الأشكال والاتجاهات، وهي قابلة للتعدد حسب

(١) الحرية والثقافة ص٣٣.
(٢) نقلاً عن: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ص٩٣.

الظروف والبيئات المختلفة، فهذه الأسس عبارة عن إطار عام لمذهب الليبرالية، وهو إطار واسع بسعة المفاهيم المتضمنة له.

وفيما يلي تفصيل لهذه الأسس وتوضيح لحقيقتها:

الأساس الأول: الحرية[١]:

الحرية من أوسع المفاهيم الإنسانية، وأكثرها تعريفاً، وقد ذكر بعض الباحثين أن لها أكثر من مائتي تعريف[٢]، وهي قضية قديمة منذ أن وجد الإنسان على الأرض.

وتنقسم الحرية إلى نوعين أساسيين هما:

أولاً: الحرية الإرادية:

وتعني أن الفرد مختار في تصرفاته وأفعاله، وأنه يملك حرية مطلقة لإرادته واختياراته، فلا يوجد قوة خارجية تتدخل في إرادة الفرد وفعله، يقول «بوسيّه»[٣]: «إنني بحثت في ذاتي عن السبب الذي يدفعني إلى العمل، فإنني أشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالي سوى حريتي، ومن ثم فإنني أشعر بوضوح بأن حريتي إنما تنحصر في مثل هذا الاختيار»[٤].

---

(١) تستعمل في اللغة الإنجليزية كلمتين بمعنى الحرية وهما: (Freedom) و(liberty)، وقد يفضل البعض استعمال الأخيرة لأنه يراها أكثر ملاءمةً في التعبير عن المعنى، مع الحد الأدنى من سوء استعمال الكلمة، و(Freedom) تأتي بمعنى الحرية المدنية، و(Liberty) بمعنى «انعدام القسر»، وهو أقرب في وصف الليبرالية، والتعريف بها. انظر: مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة ص٦٦.

(٢) انظر: حدود الحرية ص١١.

(٣) جاك بوسيه: أسقف ومؤرخ ومفكر سياسي فرنسي، ولد سنة ١٦٢٧م، هاجم البروتستانتية بقوة، وحمل حملة شعواء على السكونية أو الهدوئية التي دعت إلى إلغاء الإرادة ومحقها، والاستغراق في التأمل في الله وكل ما هو مقدس، كان خطيباً مفوهاً وقد اعتُبرت خطبه التأبينية نموذجاً عالياً من نماذج البلاغة الفرنسية، توفي سنة ١٧٠٤م. معجم أعلام المورد ص١١٨.

(٤) عن مشكلة الحرية ص٢٠.

وهذا النوع من الحرية مرتبط بقضية القضاء والقدر، وعلاقة أفعال الله تعالى بأفعال العبد، ويعتقد كثير من الفلاسفة الليبراليين في هذا الجانب بأن إرادة الفرد مجبورة بعلة خارجية مؤثرة فيها لا تستطيع الفعل إلا من خلالها، وفي ذلك يقول «سبينوزا»[١]: «إن النفس لا تنطوي على أية إرادة حرة أو مطلقة، بل هي مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة هي مشروطة بعلة أخرى، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية»[٢]. ويرى «جون ستيوارت مل» أنه لا يوجد إرادة حرة، ولكن يعتقد أنه إذا وجدت بواعث معينة فلا بد أن تسبقها بالضرورة أفعال معينة، فليس في النفس الإنسانية سوى مجرد تعاقب بين الظواهر، فليس هناك جوهر مريد على الحقيقة[٣].

ويؤكد «فولتير»[٤] الجبرية المتقدمة فيقول: «إننا عجلات في آلة كبرى، وعقولنا تفكر كما لو كانت حرة؛ لأن هذا الشعور بالحرية هو نفسه عجلة في تلك الآلة»[٥]، ويقول: «إنه من التناقض أن نقرر بأن ما سوف

---

(١) باروف سبينوزا: فيلسوف ومفكر ديني هولندي، ولد سنة ١٦٣٢م، أكد على دور العقل في الأخلاق وما وراء الطبيعة، وكان من أكبر القائلين بوحدة الوجود والمدافعين عنها، وقد اتهمه كثيرون بالإلحاد على الرغم من الشعور الديني العميق الذي تنبض به كتاباته، من أشهر آثاره: «كتاب الأخلاق»، توفي سنة ١٦٧٧م. معجم أعلام المورد ص٢٣٣.

(٢) عن مشكلة الحرية ص٤٨ ـ ٤٩.

(٣) انظر: مشكلة الحرية ص٥٠.

(٤) فرانسوا فولتير: كاتب وفيلسوف ومؤرخ فرنسي، ولد سنة ١٦٩٤م، كان داهية، ولكن قدرته على السخرية التي تجسدت في أهم عمل له (النزيه) لم يحببه للسلطات الفرنسية فسجن مرتين في شبابه بسجن الباستيل في باريس، وقضى ما تبقى من عمره منفياً في سويسرا، من كتاباته: «ملحمة عصر لويس الرابع عشر»، كان لأفكاره الأثر العظيم الذي أدى إلى نشوب الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، توفي سنة ١٧٧٨م. ألف شخصية عظيمة ص٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٥) عن مشكلة الحرية ص٥٠ ـ ٥١.

يحدث قد يكون من الممكن ألّا يحدث»[١]، ويقول ـ أيضاً ـ: «إن الحرية ليست سوى معلول لعلة مجهولة»[٢]

والجبرية والحتميّة التي يقررها هؤلاء الليبراليون نوعان:

الأولى: الجبرية الصعبة (Hard determinism)، وهي تعني أن حرية الإنسان مقيّدة كاختيار ذاتي، وأنه لا إرادة له في الحقيقة، وهذا النوع هو ما تقدم النقل عن أصحابه.

الثانية: الجبرية الهيّنة (Soft determinism)[٣]، وهذا النوع يرى حرية الإرادة الإنسانية باعتبارها اختياراً حراً ذاتياً، فالفرد قادر على اختيار فعله دون مانع ذاتي، ولكن هذه الحرية مقيدة بالعجز الذاتي في الإنسان، وبالقوانين الخارجية في الكون، وممن يرى ذلك من الليبراليين «هوبز»[٤]، حيث يقول: «الحرية في غياب العوائق التي تحول دون الفعل، تلك العوائق غير المحتواة في طبيعة الفاعل؛ أي: أنها ليست من صفاته الجوهرية»[٥].

فهو يتحدث عن فعل حر، ودلالة حريته غياب العوائق، وهذه

---

(١) عن مشكلة الحرية ص٥١.

(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحة

(٣) أساس هذا المصطلح (الجبر الهيّن) من إطلاق الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس حيث أطلقه على الحرية، بغرض السخرية إلا أنه عَلِق بها ولا يزال، ومعنى هذا المصطلح عند من أطلقه أن الحرية هي إرادة حرة بعيدة عن العوائق الخارجية غير السببيّة. انظر: المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد (٧٧) ص٥٨.

(٤) توماس هوبز: فيلسوف إنكليزي. ولد سنة ١٥٨٨م، أيد الحكم الملكي المطلق. وقال بأن الناس أنانيون بطبعهم، وأنهم ـ تلافياً للفوضى ـ دخلوا في عقد اجتماعي تعهدوا بموجبه بطاعة السلطان، من آثاره: ثلاثيته الشهيرة (في المواطن، في الجسد، في الإنسان) توفي سنة ١٦٧٦م. انظر: معجم أعلام المورد ص٤٨٠. وهوبز ليس ليبرالياً في نتائجه، ولكنه ليبراليٌّ في جذوره الفكرية.

(٥) عن المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد (٧٧) ص٥٤.

العوائق يريد بها العوائق الخارجية، وقد استثنى بوضوح العجز الذاتي للإنسان بقوله: «غير المحتواة في طبيعة الفاعل»، فالعوائق الداخلية في طبيعة الفاعل لا تدل على أن إرادته ليست حرة، وهكذا في العوائق السببية الخارجية كالقوانين الطبيعية.

ولكن الإشكالية في الحرية عند «هوبز» هي أن الحرية ليست وصفاً إرادياً بل هي وصف للقدرة، ولهذا يرى أن حرية الإرادة وهي ما تسمى «الحرية الأخلاقية» ليست إلا وهماً كاذباً لا أساس له، فهو ينتهي إلى القول بأننا لا نملك سوى حرية طبيعية أو فيزيائية، وهذه ليست سوى القدرة على عمل ما نرغب فيه رغبة شديدة؛ أي: أنها مجرد صدى لما لدينا من رغبات لا تقهر[(١)].

وهكذا نجد القضية متكررة عند «هيوم»[(٢)] فيقول: «ماذا نعني بكلمة «الحرية» في سياق الحديث عن الأفعال الإرادية؟ من الثابت أننا لا نقصد القول بأن ليس للأفعال ارتباط بالدوافع والميول والظروف، أو أن الواحد منها لا يتبع الآخر بدرجة معينة من الانتظام»؛ ثم قال: «ليس بوسعنا إذن أن نعني بالحرية سوى القدرة على الفعل أو عدم الفعل، وذلك حسب تحديد إرادتنا؛ أي: أننا إذا اخترنا السكون سكنا، وإذا اخترنا الحركة تحركنا»[(٣)].

وقد اشتمل كلام الفلاسفة الليبراليين على النوعين السابقين للجبريّة،

---

(١) انظر: مشكلة الحرية ص٤٩.

(٢) دافيد هيوم: مؤرخ وفيلسوف أسكتلندي. ولد سنة ١٧١١م. يعتبر من أعلام الفلسفة في القرن الثامن عشر، وقد ترك أثراً طويلاً في الفكر الميتافيزيقي بعد موته، درس القانون وعمل في السياسة. كتب أعمالاً هامة منها: «بحث في الطبيعة البشرية»، «تاريخ إنجلترا». توفي سنة ١٧٧٦م. ألف شخصية عظيمة ص٢٢٧.

(٣) عن: المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد (٧٧) ص٥٥ ـ ٥٦.

ولكن مفهوم «الجبر الهين» يمكن اعتباره الأساس النظري للتصور الليبرالي للحرية[١].

ثانياً: الحرية المدنية:

الحرية المدنية تعني أن الفرد حُرّ في أفعاله، ومستقل في تصرفاته دون أي تدخل من الدولة أو غيرها، فوظيفة الدولة حماية هذه الحرية، وتوسيعها، وتعزيز الحقوق، واستقلال السلطات، وأن يعطى الأفراد أكبر قدر من الضمانات في مواجهة التعسّف والظلم الاجتماعي.

وهذه الحرية هي التي اعتنى بها الفكر الليبرالي باعتبارها موضوعاً سياسياً يتعلق بالعلاقة بين الفرد والدولة، وعلاقة الفرد بالآخرين، والحرية بهذا الاعتبار ذات طابع عملي واقعي.

وقد ميّز «جون ستيوارت مل» بين الحرية الإرادية والمدنية، وقرر أنه «لا ينوي الخوض في مسألة حرية الإرادة، وإنما في مسألة الحرية المدنية أو الاجتماعية»[٢].

ومما يدعو للاستغراب أن بعض الليبراليين الذين يدعون للحرية المدنية نجدهم جبريين غلاة في الحرية الإرادية مثل «سبينوزا»، و«فولتير»، و«جون ستيوارت مل» وغيرهم، وهذا يؤكد على أن الليبرالية نتاج واقع اجتماعي معين وليس نتيجة بحث عقلي فلسفي محدد.

يقول «برتراند رسل»: «ولقد كان للنزعة الليبرالية تأثيرها في المناخ العقلي لدى الرأي العام، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن نجد بعضاً من

(١) انظر توضيح إمكانية اعتبار مفهوم الجبر الهين أساساً نظريا للحرية الليبرالية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد (٧٧) ص٥٧ وما بعدها.

(٢) في الحرية ص١١٧، ألف جون مل هذا الكتاب في الحرية المدنية على المذهب الليبرالي ولم يؤلفه حول قضية القضاء والقدر ولهذا فرّق بين النوعين السابقين من أنواع الحرية.

المفكرين يتخذون موقفاً ليبرالياً في نظرياتهم السياسية، مع أنهم يعتنقون في الميادين الأخرى آراء فلسفية مختلفة عنها اختلافاً جذرياً، فقد كان «سبينوزا» ليبرالياً بقدر ما كان التجريبيون الإنجليز»[١].

وفي هذا دلالة على أن الليبرالية كانت ردة فعل غير واعية بذاتها على واقع مكروه، وليس رؤية فلسفية مدروسة منذ البدء، ولعل هذه الحالة الغريبة تدل دلالة قوية على هذه النتيجة.

وهذه الحرية هي مناط البحث في الفكر الليبرالي، فالليبرالية مذهب سياسي واقتصادي يسعى لتعميق الحرية الاجتماعية، وليس مذهباً غيبياً يناقش موضوع القضاء والقدر، ومدى قدرة العبد على فعله.

والحرية المدنية في الفكر الليبرالي مقيّدة بالقانون؛ لأن القانون ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، فالإنسان كائن اجتماعي بفطرته، وقيام المجتمع وتنظيم روابطه مقرون بوجود القانون، ولكن صورة القانون تختلف من منهج لآخر ضمن الفكر الليبرالي، وبهذا نعلم أن القوانين لا تمثل عند الليبراليين إكراهاً أو استبداداً مفروضاً من خارج الفرد تقيد حريته التي هي حق فطري للإنسان، فالقانون مقبول من حيث المبدأ لدى الليبراليين، ولكنهم يختلفون في آحاد القوانين ومنهجيّة تشريعها من حيث تحقيق الحرية أو كبتها[٢].

مفهوم الحرية بين السلب والإيجاب:

تعددت آراء الليبراليين في حدود الحرية ودورها في المجتمع، وذلك بعد اتفاقهم على أن الحرية المنفلتة من كل قيد ستوجد حالة من التصادم، والفوضى الاجتماعية لا حدود لها؛ لأن الحرية المنفلتة لا يمكن تصورها

(١) حكمة الغرب ١٠٦/٢.
(٢) انظر: الطريق إلى العبودية ص٨٦.

في مجتمع مدني ملتزم بالقانون، فهي مناقضة للقانون، والقانون هو أساس انضباط المجتمع وانسجامه.

وتعود آراء الليبراليين في الحرية إلى مفهوم سلبي يرى أن على الدولة حفظ الحريات وعدم تنظيمها؛ لأنه يفترض في الإنسان القدرة على استعمال حريته بطريقة راشدة دون وصاية، ومفهوم إيجابي يرى ضرورة تدخل الدولة لتعزيز الحريات، وتنظيمها بما يوافق حاجات الإنسان الفرديّة والاجتماعية، وإلى هذين المفهومين تعود اتجاهات الليبرالية في العلاقة بين الفرد والمجتمع، وفيما يأتي تفصيل لهذين المفهومين وتوضيح لهما:

أولاً: المفهوم السلبي للحرية:

الحرية في هذا المفهوم تعني: «انعدام القسر»، ويوضح «فريدريك هايك» ذلك بقوله: «إن الحرية هي الحالة التي يكون فيها الإنسان غير خاضع للقسر من قبل إرادة الآخر المستبدة. إن الحرية الليبرالية تختلف بصورة قاطعة عن الفوضوية، وينبغي إزالة كل العوائق الإنسانية التي تحد من المساعي الفردية لتحقيق أهدافها في ظل القانون»(١).

وهذا المفهوم مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بالقانون؛ لأنه يتمثل في تحديد القانون لسلطات الحكومة، ومن ثم إطلاق حرية الفرد في العمل. ويرفض «هايك» دعوى انفلات الحرية، وعدم وجود ضوابط للفعل الإنساني ويعتبرها حرية الهمج.

ولهذا أنكر التوسع في التحرر إلى درجة التحرر من القانون والمبادئ الأخلاقية فقال: «إن هؤلاء الذين يدافعون عن مثل هذا التحرر سوف يدمرون أسس الحرية»(٢)، ويعتمد هذا المفهوم على معنى «القسر»، والمراد

---

(١) عن الليبرالية إشكالية مفهوم ص١١١.

(٢) عن مفهوم الحرية ص٦٥.

به إكراه إرادة أخرى للفرد على أمر لا يرغب فيه، وهو يعني: المعاملة التعسفية سواء بشروط مفروضة من قبل آخر أو بدائل للاختيار، ونقول عنه دائماً: إنه تدخل غير عادل»(١) وهو «يتضمن على حد سواء كلّاً من التهديد بالضرر اللاحق بفرد معين، وأيضاً فيما يتعلق بفرض سلوك معين على آخر»(٢).

يقول «ايزايا برلين»: «يقال عادة: إنّي حر وفق الدرجة التي تسمح بتدخل أي فرد أو جماعة في نشاطي وعملي... فأنا لا أكون حراً إذا اعترضني الآخرون في عمل شيء ما، وإذا ما قلص مجال حريتي إلى أقل من الحد الأدنى، أكون حينذاك قد أكرهت على عمل ما لا أحب أو ربما استعبدت»(٣).

ولا يدخل في القسر العجز الذاتي الطبيعي، فالقسر والإكراه يكون مرتبطاً بقوة خارجية تفرض على الإرادة أمراً ليس مرغوباً فيه(٤).

ووجود قدر من القسر يمنع الفوضى لا يدخل في هذا التعريف؛ لأن القانون ضروري في ضبط الحياة، لكن المهم هو أن لا يستخدم القانون في إكراه الآخرين، والتدخل في حرياتهم.

وقد أوضح «مل» أن مبدأ الحرية هو: «أن الغاية الوحيدة التي تسوغ للناس، أفراداً أو جماعات: التدخل في حرية الفعل والسلوك لأي عضو من الأعضاء هي حماية أنفسهم منه، ومعنى ذلك: أن الغرض الوحيد الذي تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد أو العضو في مجتمع متحدين أعني ضد إرادته هو منع الفرد من الإضرار بالآخرين أو إيذاء غيره، أما

---

(١) مفهوم الحرية ص١٢٨.
(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) حدود الحرية ص١٢.
(٤) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

اعتبار مصلحته الخاصة مادية أو أدبية فهو ليس مبرراً كافياً ـ سواء البدني أو الأخلاقي ـ»[(١)].

وبهذا يمكن تصور هذا المفهوم للحرية بأنه منع أي سلطة حكومية أو غيرها من التدخل في حرية الفرد إلا في القانون المنظم لحريات الأفراد، وهذا المنع يجعل السلطات ليس بوسعها تحقيق مآربها الخاصة، ويجب أن يحتوي الدستور على هذا المفهوم ليمنع المشرع من ممارسة القسر بوضع قيود قانونية استبدادية على حرية الإنسان.

وهذا المفهوم يركز على منع الآخرين من التدخل، لكنه يترك حرية الفرد دون توجيه لها؛ لأن هذا التوجيه يفتح بوابة التدخل الاستبدادي، ويكتفي بالفعل التلقائي المرسل للإنسان.

يقول «مل»: «إن ما يجعل جهد الإنسان الفرد ذا قيمة يتوقف على مدى فرض القيود على أفعال الآخرين، ولهذا فإن بعض قواعد السلوك لا بد من فرضها بواسطة القانون في المقام الأول، أو بالرأي العام في الموضوعات التي لا يصح أن يتدخل فيها القانون»[(٢)]. ثم يتساءل عن هذه القواعد ويصفها بالغموض وعدم الوضوح، ثم يبين أن مصدر قواعد السلوك الإنساني لا بد أن يكون عقلياً؛ لأن آراء الناس فيما هو محمود ومذموم تتأثر بألوان لا حصر لها من المبررات، قد يكون كثيرٌ منها غير مقبول ولا منطقي[(٣)].

وإذا أردنا وضع المفهوم السلبي للحرية في سياق فكري متصل، فإن معناه انعدام القسر والإكراه، وانتفاء العبودية والتقييد لحرية الأفراد، وبهذا يكون فعل الإنسان تلقائيّاً غير مخطط ولا منظم، ومستند الرؤية الفلسفية

(١) في الحرية ص٢٠٧.
(٢) المرجع السابق ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.
(٣) المرجع السابق ص٢٠٨. وانظر أيضاً ص١٢٢.

للفعل التلقائي للإنسان أن المعرفة الإنسانية تتكوّن بالمنهج التجريبي الذي يعتمد على محدودية معرفة الإنسان بالكليات المجردة، وأن تراكم التجارب والخبرة يوصل إلى المعارف اليقينية، ولا قدرة للإنسان على التصورات الكلية التي تسمح له بالتخطيط والتنظيم السليم، وانعكاسه على الحرية الليبرالية يكون من جهة عدم تدخل الحكومة في حريات الأفراد، وتركها تنمو بطريقة تلقائية في المنهج التجريبي.

وتحقق الحرية الفردية هو طريق الحضارة، والحضارة ليست نتاجاً للمعرفة الإنسانية الكاملة والمخططة، بل هي وليدة التطور التلقائي الذي يسهم بصورة مؤكدة وفعالة في صنع الحضارة.

وتأتي الخبرة المتراكمة في أوقات طويلة كعامل فعال في بناء الحضارة، وكلما ازدادت الخبرة المتراكمة مع الزمن ازداد تقدم الحضارة دون أي تدخل من الحكومة للوصول إلى الحضارة بطريق مقصود. ومن أبرز فعاليات الحضارة حرية التفكير وحرية العمل، ولكن حرية العمل هي الأساس لأن إبداعات الإنسان في اختيار وسائل جديدة لحريته تكون بحرية العمل، وبحرية العمل تكون حرية الفكر.

وأهم عناصر حرية العمل هو حرية المنافسة وهي حرية الاختيار عن طريق حرية السوق القائم على المنافسة، وهي تمثل اللّامركزية وعدم التنظيم الاقتصادي(١).

هذا النسق الفكري نجده بارزاً لدى الفيلسوف الأمريكي «فريدريك هايك» وهو من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين يمثلون هذا المفهوم، وقد وضّحه في كتابه «الطريق إلى العبودية»، نجد أنه يعتبر التحول عن هذا الفكر الكلاسيكي نوعاً من العبودية، ولا يصح الربط بين مفاهيم التدخل والتخطيط وبين الحرية الفردية.

(١) انظر: مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة ص٥٨.

ويقرر «هايك» ذلك بقوله: «إن هذه الاشتراكية[١] التي عرفنا فيها مبكراً الخطر الأكبر على الحرية والتي انطلقت كردة فعل لليبرالية الثورة الفرنسية ما برح يتبناها الجميع تحت راية الحرية.

ولعمري إن هذا لأمر مثير للاستغراب، ونادراً ما نتذكر اليوم أن الاشتراكية في بداياتها كانت متسلطة بوضوح.

والكُتَّاب الفرنسيون الذين وضعوا أسس الاشتراكية الحديثة كانوا مقتنعين بأن أفكارهم لا يمكن أن تضعها موضع التنفيذ إلا حكومة ديكتاتورية. في نظرهم الاشتراكية تعني محاولة «لإكمال الثورة» بإعادة تنظيم واع للمجتمع بموجب خطة تراتبية، والممارسة «لسلطة فكرية» بالإكراه. ونوايا مؤسسي الاشتراكية تجاه الحرية لم تكن سراً من الأسرار.

كانوا يعتبرون حرية التفكير كأنها ينبوع لكل شرور القرن التاسع عشر، وأول المخططين الحديثين «سان سيمون» كان يتوقع أن الذين لن يخضعوا لهذه التخطيطات سوف يعاملون كالبهائم»[٢]. ثم يقول: «ولم تبدأ الاشتراكية بالتحالف مع قوى الحرية إلا ـ فقط ـ تحت تأثير التيارات الديمقراطية القوية التي سبقت ثورة ١٨٤٨م، لكن كان على الاشتراكية الديمقراطية الحديثة أن تنتظر طويلاً، لتبرر الشكوك الناتجة عن سوابقها»[٣].

والمفهوم السلبي للحرية يطالب الحكومة بالتعامل بطريقة سلبية لتحقيق الحرية، خاصة وأن تعريف الحرية جاء بصفة قانونية، فارتبط مفهوم

(١) يقصد هايك في استعماله لمصطلح الاشتراكية: «الليبرالية الاجتماعية»، وليس الاشتراكية الشيوعية التي هي موضع نقد عند الليبراليين قاطبة (الكلاسيكيين، والاجتماعيين).
(٢) الطريق إلى العبودية ص٣٧.
(٣) المرجع السابق ص٣٨.

الحرية بالقانون، وأصبح الكلام في دور الدولة أمراً ضرورياً لتوضيح مفهوم الحرية عندهم.

يقول «هايك»: «إن الواجب الذي على الدولة أن تنهض به فحسب حمايتها لمجالات الفعالية الفردية المعروفة ضد تدخل الآخرين، وأيضاً تحديد أو توضيح تلك المجالات الخاصة بالفرد، ليس بتخصص مجالات محددة، لكن بإتاحة الفرصة لحالات الإبداع في المجالات التي يحددها الفرد بذاته، بالاستناد إلى قوانين تبين له حكم ما سيفعله في ظل المواقف المختلفة بكل أشكالها»[(١)].

ويقول أيضاً: «إن العبد لن يصبح حراً إذا حصل فقط على حق التصويت، أو متى بلغ درجة من الحرية الباطنية، فجعله أي شيء لكنه عبد مهما حاول الفلاسفة المثاليون إقناعنا بالعكس»[(٢)].

و«هايك» مع وقوفه ضد التخطيط المركزي إلا أنه لا ينكر التخطيط تماماً؛ لأنه يعتبر ذلك من الفوضى، فليس كل تخطيط مذموم، ولكن المذموم ما أضر بالحرية الفردية والمنافسة، يبين ذلك بوضوح فيقول: «الليبرالية تريد أن تقوم بأفضل استثمار ممكن لقوى المنافسة كوسيلة لتنسيق المجهودات الإنسانية، ولا تريد الليبرالية أن تترك الأشياء على ما هي عليه، والليبرالية مبنية على القناعة بأن المنافسة هي خير وسيلة لتوجيه المجهودات الفردية، إنها لا تنكر لكن على العكس تشير إلى ضرورة تأمين دعامة قانونية مختارة بعناية كي تستطيع المنافسة أن تؤدي دوراً مفيداً، وتقر بأن القوانين الماضية والحالية تشوبها شوائب جدية، كما لا تنكر من جهة أخرى أنه حيث يستحيل جعل المنافسة فعالة علينا أن نلجأ إلى وسائل أخرى لتوجيه النشاط الاقتصادي»[(٣)].

(١) عن مفهوم الحرية ص٧٢.
(٢) الغرور القاتل ص٥٠.
(٣) الطريق إلى العبودية ص٤٧.

وهذا التصور للحرية يجعل الدولة مجرد أداة في يد الرأسماليين، حيث يتم عزل الدولة عن حماية المواطنين بأي صورة من صور الحماية.

فهذا التصور يرى أن من القسر وكبت الحرية تقديم الدولة للضمانات الاجتماعية، ودعم السلع الضرورية، وحماية البيئة وغيرها مما فيه تقييد لجشع الرأسماليين وطغيانهم.

وكما تقدم فقد بُني منهج معرفي كامل لتأسيس هذا المفهوم يبدأ من اعتبار المنهج التجريبي هو المنهج الصحيح في تحصيل المعرفة، وينتهي بتحديد مهام الدولة وحصرها في سنّ القوانين المحافظة على حرية الرأسماليين، وتقييد الدولة من القيام بدورها الضروري في مساعدة المحتاجين من المواطنين.

ومن التناقضات في هذا المفهوم أن الفعل التلقائي يوصل إلى الحضارة مع أن الفعل التلقائي في المفهوم الليبرالي لا بد أن يكون فردياً لا يتضمن أي غاية جماعية، بينما اعتبر هنا أداة لصنع الحضارة ووسيلة لذلك، بالإضافة إلى عدم اتساق الشق الفكري بين انعدام القسر وضرورة القانون المنظم للمنافسة، مع أن المنهج الليبرالي يفترض استقلالية المنافسة عن التدخل؛ لأن التدخل سيفسدها.

ويمكن متابعة تطبيقات هذا المفهوم في «الليبرالية الكلاسيكيّة» وآرائها السياسية والاقتصادية، ثم «الليبرالية الجديدة» التي أعادت الحياة للكلاسيكيّة بعد أن أصابها الذبول في القرن العشرين عندما ظهرت نتائج هذا المفهوم المدمرة.

ثانياً: المفهوم الإيجابي للحرية:

الحرية في هذا المفهوم يعني: «رغبة الفرد في أن يكون سيد

نفسه»[١]، ويعتمد هذا المفهوم على تنمية القدرة على الفعل.

وقد عرف «توماس جرين» الحرية بهذا المفهوم فقال: «القوة أو القدرة الإيجابية على فعل أو التمتع بشيء (ما) له قيمة (ما) أكبر من كونه مجرد فعل أو متعة، وأيضاً مشاركة الآخرين لنا في هذا الشيء الذي نقوم بفعله أو التمتع به»[٢].

ويوضح «إيزايا برلين» ـ رغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه ـ بقوله: «فأنا أرغب في الاعتماد على نفسي في الحياة، وفي اتخاذ القرارات وليس أداة يحددها آخرون من أي نوع كانت، وأرغب أن أكون أداة نفسي وليس أداة يحددها آخرون ويتحكمون فيها، أرغب في أن أكون الفاعل، وليس من يقع عليه تأثير الفعل، وأن أسير بموجب غايات وأهداف شخصية واعية، لا أن أتحرك بموجب غايات تفرض علي، أرغب في أن أكون صاحب شأن وليس نكرة عديمة الشأن والقيمة، أن أقرر بنفسي ما أرغب القيام به، لا أن أعمل ما يملى علي، أن أكون موجِهاً لا موجَهاً من قبل آخرين وكأنني شيء أو حيوان أو عبد ليس في استطاعته القيام بدور إنسان يدرك أهدافه ويفكر فيها ويختار أساليب ومناهج شخصية يرغب في تحقيقها. إن هذا في أقل تقدير جزء مما أقصد عندما أقول: إنني سليم التفكير وعقلاني»[٣].

وفي هذا المفهوم يكون التركيز على الفعل بصورة عقلية، وإمكانية تنميته في إطار فردي حر لا يفرض عليه إلا ما وافق عليه مختاراً راضياً.

والصورة العقلية للفعل هي علامة حريته والموصلة للذات والحقيقة، وبالعقلانية توضح الحدود الفاصلة بين حقوق الفرد والآخرين.

(١) حدود الحرية ص٢٣.

(٢) عن الليبرالية إشكالية مفهوم ص١٠٠.

(٣) المرجع السابق ص٢٣.

«والدولة العقلانية (أو الحرة) هي الدولة التي تسير بموجب قوانين يقبلها الأفراد العقلانيون بحرية ورضى؛ أي: القوانين التي قد يضعها الأفراد أنفسهم فيما لو طلب منهم ذلك، كأناس عقلانيين، وهكذا تصبح الحدود ملائمة وصحيحة ومقبولة للجميع»(١).

«وهذه الحرية (حرية القدرة على الفعل) تتضمن:

أولاً: كفاءة في العمل، ومقدرة على تنفيذ الخطط.

ثانياً: تحتوي القدرة على تنويع الخطط، وإحداث تغيير في العمل، والتعامل مع كل ما هو جديد.

ثالثاً: تعني إمكانية أن تصبح الرغبة والاختيار عاملين مؤثرين في الأحداث»(٢).

وهذا المفهوم للحرية يركز على عقلانية الإنسان، وأنها علامة حريته، وبالتالي فالقانون هو نتيجة لهذه الحرية العقلانية.

وأيضاً فإن بمقدور الإنسان إيجاد حل لكل مشكلة بطريقة عقلانية، وأن بإمكان الأفراد أن يضعوا نظاماً عاماً يسير فيه الأفراد وفق قانون عقلاني ينظم سائر شؤونهم.

وهذه النظرية مبنية على المنهج العقلي المثالي في المعرفة، وبناء عليه فإن التخطيط الاقتصادي والاجتماعي مقدور عليه ولا يعارض الحريات بل ينميها ويحافظ عليها.

يقول «إيزايا برلين» ـ وهو أحد المفكرين المدافعين عن الحرية الإيجابية ـ: «وإذا سار العالم على نهج منطقي لما كانت هناك حاجة إلى

---

(١) الليبرالية إشكالية مفهوم ص٤٣.
(٢) نقلاً عن مفهوم الحرية ص٦٤.

الإجبار أو الإكراه؛ لأن الحياة تسير حينئذ بموجب تخطيط سليم يخدم الجميع ويوفر الحرية للتوجه العقلاني الذاتي لهم، ولن يتحقق ذلك إلا من خلال تخطيط حقيقي أصيل، نموذج فريد قادر دون سواه على تلبية طموحات العقلانية»[١]، فالعقلانية والمنطق هما الموجه الحقيقي للحرية، وهو ما يكون في صالح الفرد دائماً.

ولهذا السبب يعتبر «سبينوزا» الأطفال ليسوا عبيداً على الرغم من كونهم مجبرين على القيام بما يطلب منهم؛ وذلك لأنهم «يطيعون الأوامر التي في صالحهم»[٢]، وكما يقول «لوك»: «إن غياب القانون يعني غياب الحرية»[٣]، ومعنى ذلك أن القانون يضعه نواب الشعب، وهو بهذا معبر عن الأفراد جميعاً، وجاء بناء على اختيارهم الحر دون أي تدخل، ثم تدخلات القانون بعد هذا ليس منافياً للحرية لأنه تم بحرية تامة.

ويقرر «برلين» المفهوم الإيجابي بدرجة واضحة في قوله: «إن الأهداف العقلانية لطبيعتنا الحقيقية يجب أن تتوافق، أو أن تجبر على ذلك مهما أطلقت ذاتنا الساذجة الجاهلة العاطفية من صرخات الاحتجاج ضد هذه الدعوة، إن الحرية لا تعني القيام بعمل أحمق أو خاطئ أو لا عقلاني، كما أن إجبار الذات التي ترغب في التجربة والاختيار (المحاولة والخطأ) على أن تنهج السلوك القويم ليس استبداداً وإنما هو تحرير»[٤].

وهذا المفهوم للحرية هو مضمون فكر «جان جاك روسو»، و«توماس جرين»، و«هوبهاوس»، و«فولتير»، و«جون ديوي»، و«رسل» وغيرهم، وأيضاً هو فحوى فكر الثورة الفرنسية، ولغة وثائق حقوق الإنسان في القرن

(١) حدود الحرية ص٤٥ ـ ٤٦.
(٢) المرجع السابق ص٤٦.
(٣) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٤) المرجع السابق ص٤٧.

الثامن عشر (التنوير)[١].

وأصحاب هذا المفهوم للحرية يجمعون بين الحرية الفردية، والمساواة في الشؤون الاجتماعية؛ بما يحقق المصلحة الاجتماعية العامة. ويدخل في هذا المفهوم عناصر متعددة في تكييف الحرية وتنظيمها كالعقلانية والثقافة؛ لأن الجهل يؤدي إلى اللاعقلانية وإلى التبعية والخضوع.

ومن خلال ما تقدم يتبيّن لنا أن منطلق هذا المفهوم هو أن المعرفة تدرك بالمنهج العقلي، فالعقل قادر على إدراك الكليات، ويمكنه معرفة المصالح الإنسانية، وتصور المستقبل تصوراً صحيحاً، ولهذا فإن العقل يمكنه تنظيم الشؤون السياسية والاقتصادية بما يوافق حرية الفرد وتنمية قدرته على الفعل.

وقد نتج عن هذا المفهوم «الليبرالية الاجتماعية» التي ترى ضرورة تخطيط الاقتصاد، ودعم الضمانات الاجتماعية مع بقاء حرية الفرد الشخصية والفكرية والسياسية.

وهناك مفهوم إيجابي آخر للحرية يختلف عن المفهوم السابق، وهو مفهوم براجماتي يعني بالحرية القدرة على العمل بالإضافة إلى القدرة على الاختيار، ويمثل هذا المفهوم «جون ديوي» فهو يرى أن الحرية ليست صفة أصيلة في الطبيعة البشرية الإنسانية بحيث أنه لو ألغي الاستبداد والقهر الممارس من الكنيسة والدولة فسوف لا ينتج عن ذلك مؤسسات حرة، على أساس أن الحرية موجودة في الفطرة ولكنها مكبوتة.

ويرى أن القدرة على العمل تترادف مع السعي إلى القوة، وهذه القوة تقوم في الأساس على الذكاء الذي هو مفتاح الحرية، وهذا ما يوصل إلى الحرية الحقة.

---

(١) انظر: حدود الحرية ص٤٩.

فالحرية ليست فطرة ولكنها تظهر من خلال العمل وأحداث الواقع، ويؤكد «ديوي» ذلك بتحديد ثلاثة عناصر تلخص المعنى الحقيقي للحرية، وهذه العناصر هي:

١ ـ الحرية تتضمن كفاءة في العمل، وبقدرة على تنفيذ الخطط مع انتفاء الصعوبات والعقبات المثبطة.

٢ ـ الحرية تحتوي أيضاً القدرة على تنويع الخطط، وإحداث تغيير في العمل والتعامل مع ما هو جديد.

٣ ـ تعني الحرية إمكانية أن تصبح الرغبة والاختيار عاملين مؤثرين في الأحدث.

وهذا المفهوم البراجماتي للحرية لا يمانع من تدخل الدولة مع قوله بضرورة تكوين الحرية من خلال العمل، فهو فكر جديد أضاف العنصر العملي إلى التحرر الاجتماعي[١].

وفي هذا السياق يتبين نقاط الالتقاء والافتراق بين المفهوم السلبي والإيجابي للحرية، ومنها:

ـ الانطلاق من الحرية الفردية كمفهوم مشترك وقاسم التقاء بين السلب والإيجاب في فهم مدلول الحرية ومعناها.

ـ تركيز المفهوم السلبي على عدم التدخل الخارجي على أنه معيار التحرر، بينما يعتمد المفهوم الإيجابي على القدرة على الفعل وتنميته وضبطه بما يحقق المصلحة الخاصة والعامة.

ـ انطلاق المفهوم السلبي من المنهج المادي التجريبي كمنهج للاستدلال في تحصيل المعرفة الإنسانية، وما يترتب عليه من الفعل التلقائي

---

(١) انظر: مفهوم الليبرالية عند جون ديوي ص١٩٨ ـ ٢٠٥.

غير المخطط الموصل بطبيعته إلى بناء الحضارة بشكل تراكمي، في الوقت الذي يعتمد فيه المفهوم الإيجابي على المنهج العقلي المثالي كمنهج للاستدلال في المعرفة، والذي يوصل إلى ضرورة التخطيط العقلاني العام لكل شيء. فالأول لا يثق بالقدرة الشاملة للعقل بينما يعتبرها الثاني عنصراً ضرورياً في فهم الحرية.

ـ تركيز المفهوم السلبي على جهل الإنسان، وضرورة التلقائية لبناء معارف متراكمة توصل لبناء الحضارة التي أهم شيء فيها حرية العمل، في الوقت الذي يذم فيه المفهوم الإيجابي الجهل ويمدح قدرة العقل الواسعة، فالجهل الإنساني في الأول أساس الحرية بينما التخطيط أصل العبودية، أما الجهل في الثاني فهو موصل إلى التبعية والعبودية، لكن التخطيط العقلاني يوصل إلى الحرية وينميها.

وقد تعامل أصحاب فكرة الحرية الإيجابية مع المسائل والمشكلات الاجتماعية بأسلوب حل المسائل والمشكلات في العلوم الطبيعية.

وقد وضح ذلك «أوجست كونت»[١] على شكل تساؤل: «إذا كنا لا نسمح بالتفكير الحر في علم الأحياء والكيمياء فلماذا نسمح به في السياسة والأخلاق؟»[٢].

ومعنى ذلك أن القضايا الاجتماعية يكون التعامل معها بأسلوب رياضي مادي يتمثل في القانون الصادر على الجمعية العامة، فالقانون

---

(١) أوغست كونت: رياضي وفيلسوف فرنسي. ولد سنة ١٧٩٨م. يعتبر مؤسس الفلسفة الوضعية، التي تُعنى بالظواهر والوقائع اليقينية وحسب، وتُهمل كل تفكير تجريدي أو ميتافيزيقي. ومن الباحثين من يعتبره مؤسس علم الاجتماع أيضاً. تأثر في صدر شبابه بفلسفة سان سيمون الاشتراكية. دعا إلى الإيمان بدين جديد سماه «دين الإنسانية». من أشهر آثاره: كتاب «مباحث في الفلسفة الوضعية». توفي بالسرطان سنة ١٨٥٧م. معجم أعلام المورد ص٣٧٧.

(٢) نقلاً عن حدود الحرية ص٥٠.

السياسي يصبح مثل القانون الرياضي غير قابل للنقاش وتعدد الرؤية، وهذا دون شك موصل للاستبداد.

يقول «إيزايا برلين»: «في الحالات المثالية تتوافق الحرية الفردية مع القانون وتتماشى معه من غير تصادم؛ أي: الحكم الذاتي مع السلطة. والقانون الذي يمنعني من القيام بما لا أستطيع القيام به كإنسان عاقل، لا يقوم بذلك من أجل تقييد حريتي، ففي المجتمع المثالي الذي يتألف من أفراد بمستوى المسؤولية، قلما يشعر الفرد بوجود القوانين؛ لأنها تتضاءل تدريجياً أمام التزامهم بها من غير إكراه»(١). وقد انتقد «فريدريك هايك» هذا التعامل مع القضايا الاجتماعية فقد تأسست نظريات التدخل ونسبت إلى الحرية بسبب تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية، وأوصل إلى التخطيط المركزي المنافي للحرية حسب رؤية «هايك»(٢).

وقد لخص «كانت» الجوانب الإيجابية والسلبية لمفهوم الحرية في ثلاثة أصول كليّة، أصبحت عنواناً للمواطنة، وهي على التوالي:

١ ـ الحرية الدستورية:

ومقتضاها إثبات وتقرير حق المواطن في أن لا يخضع لأحكام أي قانون لم يوافق على تشريعه بذاته ومن غير إكراه أو عنت.

٢ ـ المساواة المدنية:

ومقتضاها إثبات وتقرير حق المواطن ألّا يعترف بأفضليّة من أيّ نوع ودرجة للآخرين في علاقاتهم به كمواطن باستثناء من لهم الحق أخلاقياً في فرض التزامات مخصوصة بعينها على الآخرين مساوية لحقه هو كمواطن في فرض التزامات مماثلة على ذلك الآخر.

---

(١) حدود الحرية ص٤٧ ـ ٤٨.

(٢) ألف فريدريك هايك كتابه «الثورة المضادة للعلم» عام ١٩٥٢م في هذه القضية، ونقدها، ينظر: مفهوم الحرية ص١٨.

٣ ـ الاستقلال السياسي:

ومقتضاها أن من حقوق المواطنة المقررة والثابتة ألا يعتمد المواطن في وجوده واستمرار وجوده إلى الإرادة التعسفيّة للآخرين، بل يعتمد فيها على قدرته الذاتية كفرد في المجموع المؤتلف. وتبعاً لهذا فالمواطن يكتسب شخصية مدنية لا يجوز أن يمثلها إلا هو بشخصه(١).

الحرية والمساواة:

تعامل الليبراليون مع «المساواة» بالطريقة نفسها التي تعاملوا بها مع مفهوم الحرية. فالمساواة لدى «فريدريك هايك» تأخذ مفهوماً سلبياً، يعتمد على تلقائية الفعل الإنساني، الذي يكوّن بدوره قواعد السلوك العادل، وسمة هذه القواعد هي العموم والمساواة، ولا تتضمن تنظيماً للفعل الإنساني بل هي قواعد مجردة لا تتعلق بأغراض أو أهداف محددة.

وهذه القواعد هي مجال عمل الحرية التلقائي غير المخطط الموصل إلى الملكية الخاصة. لأن بناء الحضارة يتوقف على وجود الملكية الخاصة، وأن الحكومة العادلة هي التي تحافظ على هذه الملكية الخاصة وذلك بوضع حد لاعتداءات الآخرين، وبهذا يكون المفهوم السلبي مسيطراً على كافة المفاهيم ابتداء بالحرية والنظام التلقائي، وقواعد السلوك العادل، وانتهاء بالعدالة والمساواة(٢).

يقول «هايك»: «وقد نسي جيلنا أن نظام الملكية الخاصة هو أهم ضمان للحرية، ليس فحسب لأولئك الذين يملكون، لكن نادراً ما يكون أقل بالنسبة لهؤلاء الذين لا يملكون، وذلك فحسب؛ لأن السيطرة على

---

(١) عن الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، عدد (٣١، ٣٢) ص٦٠.

(٢) انظر: مفهوم الحرية ص١٩٥.

وسائل الإنتاج موزعة بين العديد من الناس الذين يعملون بصورة مستقلة، ولا يملك أحد سلطة كاملة علينا، وأننا كأفراد بوسعنا أن نقرر ما نريد فعله بأنفسنا»[١].

ولهذا وقف الكلاسيكيون موقفاً سلبياً من «العدالة الاجتماعية» و«توزيع الثروة والدخل» على اعتبار أن هذه الأفكار تقيد الحرية لحساب المساواة، وهي توصل في النهاية إلى طريق الاشتراكيين[٢]. ويرى «هايك» أن كلمة «اجتماعي» فضفاضة بل إنها خالية من المعنى[٣].

ولا يرضى «هايك» إضافة «اجتماعي» إلى العدالة لسببين:

الأوّل: لأن مفهوم العدالة يجب أن يكون مفهوماً سلبياً يراد به إتاحة حرية العمل لجميع الأفراد دون تدخل، وليس معناها المساواة في الدخل أو تقديم الإعانات لغير الناجحين في تحصيل الثروة.

الثاني: أن هذه الإضافة قد استخدمها الاشتراكيون على نطاق واسع، وهي توحي بنوع من التخطيط أو التنظيم وتدخل الدولة لتنظيم السوق، وهذا ما يعارضه «هايك» بشده[٤].

وبهذه الطريقة نفسها تعامل «ميلتون فريدمان» مع المساواة، حيث ألغى مدلولها الأخلاقي الاجتماعي، وحَوّل معناها بصورة سلبية تخرجها عن حقيقتها.

يقول «ميلتون فريدمان»: «إن جوهر الفلسفة الليبرالية هو الاعتقاد في كرامة الفرد وفي حريته في استغلال أقصى قدراته والفرص حسب فلسفة

---

(١) نقلاً عن مفهوم الحرية ص٢١٩.
(٢) انظر: الطريق إلى العبودية ص١٣٥.
(٣) نقلاً عن مفهوم الحرية ص٢٢٢.
(٤) ينظر: المرجع السابق ص٢٢٦.

حياته. ويخضع فقط إلى الشرط بأن لا يتدخل في حرية الأفراد الآخرين في أن يفعلوا نفس الشيء. وهذا يتضمن اعتقاداً في مساواة الرجل في معنى واحد، وفي عدم مساواتهم في معنى آخر.

فكل رجل واحد يريد أن يفعل أشياء مختلفة بحريته، وفي أثناء ذلك يمكن أن يسهم أكثر من فرد آخر في الثقافة العامة للمجتمع الذي يعيش فيه رجال كثيرون؛ لذلك فإن الليبرالي سوف يميز بقوة بين مساواة الحقوق ومساواة الفرصة من جهة والمساواة المادية أو المساواة في النتيجة من جهة أخرى.

وقد يرحب بالحقيقة بأن مجتمعاً حراً يميل نحو مساواة مادية أعظم من أي مجتمع آخر.

ولكنه سوف يعتبر هذا كنتيجة جانبية مرغوبة من مجتمع حر، وليس مبرره الرئيسي.

سوف يرحب بإجراءات تنمي كلّاً من الحرية والمساواة ـ مثل الإجراءات التي تزيل القوة الاحتكارية وتحسن عمل السوق ـ. وسوف يعتبر الإحسان الخاص موجهاً نحو مساعدة الأقل حظاً كمثال للاستعمال الصحيح للحرية. وقد يؤيد الإجراء الحكومي نحو تخفيف الفقر كطريقة فعالة يمكن للغالبية العظمى أن تحقق من خلالها هدفاً مشتركاً. إنه سوف يعمل ذلك بأسف لأنه اضطر لاستبدال العمل الإلزامي بالعمل التطوعي. وسيذهب الذي يؤمن بالمساواة إلى هذا الحد أيضاً.

ولكنه يريد أن يذهب أبعد، إنه سوف يدافع عن الأخذ من البعض ليعطي للآخرين، وليس كوسيلة فعالة يستطيع بها البعض أن يحققوا هدفاً يريدون تحقيقه ولكن على أساس «العدالة». وعند هذه النقطة تتضارب المساواة مع الحرية، وعلى المرء أن يختار ولا يستطيع المرء أن يكون

مؤمناً بالمساواة بهذا المعنى، وليبرالياً»[١].

وبهذا يكون مفهوم المساواة تابعاً لمفهوم الحرية، فدعاة المفهوم السلبي يحصرون المساواة وإتاحة الفرص في تمكين الدولة للأفراد من العمل والتفكير دون تدخل، ولكن إذا وجد في المجتمع فئات مختلفة في ملكيتها فإنه ليس للدولة أن تتدخل لدعم فئة معينة بحجة حاجتها المادية، بينما يرى دعاة المفهوم الإيجابي ضرورة تدخل الدولة لدعم المحتاجين ضد الاحتكارات والاستغلال الرأسمالي مع بقاء الحرية متاحة للرأسماليين.

الأساس الثاني: الفردية:

«الفردية هي السمة الأساسيّة الأولى لعصر النهضة، فها هو عصر النهضة يأتي كرد فعلٍ لفكر القرون الوسطى، ويتحرر الفرد من الانضباط الكاثوليكي الطويل»[٢]

وقد ارتبطت الحرية بالفرديّة ارتباطاً وثيقاً، فأصبحت الفرديّة تعني استقلال الفرد وحريته، وفي ذلك يقول «جون ديوي»: «كانت فكرة «الحرية» مرتبطة في تقاليد مذهب الأحرار ـ عند كلٍ من الأمريكيين والإنجليز ـ بفكرة «الفردية»؛ أي: بالفرد نفسه من حيث هو فرد، وكان هذا الارتباط وثيقاً وكثير الورود على الألسنة، حتى خاله الناس أمراً ذاتياً أصلياً»[٣].

وقد جاءت هذه الفرديّة بمفهومين مختلفين:

أحدهما: الفرديّة بمعنى الأنانية وحبّ الذات، وهذا المعنى هو الذي غلب على الفكر الغربي منذ عصر النهضة وإلى القرن العشرين، وهذا هو الاتجاه التقليدي في الأدبيات الليبرالية.

---

(١) الديمقراطية والحرية ص١٧٩.

(٢) تاريخ الفكر السياسي ١/٣٥٨.

(٣) الحرية والثقافة ص٣٣.

والثاني: الفرديّة بمعنى استقلال الفرد من خلال العمل المتواصل والاعتماد على النفس، وهذا هو الاتجاه البراجماتي، وهو مفهوم حديث للفردية.

ومن خلال هذين المفهومين يتبيّن حقيقة الفرديّة في الفكر الليبرالي، وهو الأساس الذي تعود إليه الليبرالية، ومن خلاله يتضح معناها.

أولاً: الفردية التقليديّة:

يربط الليبراليون الفرديّة بالطبيعة البشريّة، فحالة الطبيعة الأولى هي الصورة الحقيقيّة للإنسان، فيرى «هوبز» أن الطبيعة الإنسانية شريرة أنانية تؤكد على الذات وتسعى لتحقيقها وحمايتها، ولكن «جون لوك» يختلف معه في أن الإنسان شرير، ويوافقه في تأكيده لذاته[١].

وقد كان «هوبز» أكثر أصالة في تصوره الليبرالي لحقيقة الإنسان من «جون لوك»[٢]، مع أن لوك وصل لذات النتيجة بطريقة أخرى حيث قرر الملكيّة الخاصة بصورة أنانية محضة.

فقد قرر «لوك» أن الله تعالى أعطى الأرض لبني آدم مشاعاً بينهم، وجعل «العمل» هو المبرر الوحيد للملكيّة[٣]، ولكن «لوك» وقع في تناقض خطير حيث اعتمد في قوله بأن الله أعطى الأرض لبني آدم مشاعاً بينهم على أساس ديني خبري، ثم زعم أن العمل هو الوسيلة الوحيدة للملكية

---

(١) انظر: في فلسفة السياسة ص١٠٠.

(٢) السبب في خلاف لوك لهوبز هو أن طبقة البرجوازية أرادتْ تسويق فكرة الحرية الفرديّة التي تبرر لها كسب الأموال بأي طريق، ولكنها عدلت عن رأي هوبز لأنه ليس له قبول كرجل ملحد بالإضافة إلى أن الوحشية التي صور بها الإنسان ليس لها قبول نفسي، وأيضاً النتيجة التي توصل لها وهي ضرورة الاستبداد للخروج من حالة الطبيعة، وقد عَدلت إلى لوك لأنه مسيحي، وخاطب المجتمع بطريقة دينيّة توصل للمطلوب. انظر: الليبرالية إشكالية مفهوم ص٦٨ ـ ٧٠.

(٣) انظر نصوص جون لوك في كتاب: الليبرالية إشكالية مفهوم ص٧٠ ـ ٧٤.

بناء على ما قررته الطبيعة، وهذا مستند عقلي، وقد أراد لوك أن يعطي العمل قيمة عُليا فجعله أساس الحرية الفرديّة.

وقد بنى «كانت» نظريته الأخلاقية على استقلال إرادة الفرد في مقولته الشهيرة: «إن الأخلاقيّة تنحصر في معاملة الأفراد كغايات»[١]، ولهذا يقول: «اعمل دائماً بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة.. واعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك، وفي أشخاص الآخرين كغاية لا بمجرد وسيلة.. واعمل بحيث تكون إرادتك ـ باعتبارك كائناً ناطقاً ـ هي الإرادة المشرعة الكلية»[٢].

وهو يقصد التأكيد على استقلال الفرد الذاتي، وأن إرادته يجب أن تكون إرادة حرة مستقلة، ولكن رؤية «كانت» جاءت نظرية وليست عملية، ولهذا اعتبرها «جون ديوي» أخلاقاً صورية[٣].

وقد ارتبطت الفرديّة بالمنفعة التي ترى «أن الخير هو اللذة، والشر هو الألم، ومن هنا فإن أفضل حالة يمكن بلوغها هي تلك التي يبلغ فيها تفوق اللذة على الألم أقصى مداه»[٤].

وهذا النوع من الفرديّة نجده لدى «بنثام»[٥]، فإنّ فكره الفلسفي يعتمد

(١) تطور الفكر السياسي ٤/ ٨٩.

(٢) كانت أو الفلسفة النقدية ص١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣.

(٣) انظر: مفهوم الليبرالية عند جون ديوي ص٦٥

(٤) حكمة الغرب ٢/ ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٥) جيرمي بنثام: فيلسوف وعالم اقتصاد إنكليزي، ولد سنة ١٧٤٨م، تُعرف فلسفته «بالبنثامية» وخلاصتها: أن المتعة هي غاية الحياة الأساسية، وأن هدف القانون هو «تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس»، وقد كان لمحاولاته حل المشكلات الاجتماعية بطريقة علمية أثر كبير في الفكر الإصلاحي في القرن التاسع عشر، أشهر مؤلفاته: «مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع» توفي سنة ١٨٣١م. معجم أعلام المورد ص١١٢.

على منفعة فرديّة من خلال السعادة التي تتحقق عبر الملكيّة الخاصة، والتي تعني النفعية في صورتها الخالصة، وهي ملكية أي شيء قد يأتي منه فائدة أو مصلحة أو لذة، أو خير أو سعادة[١]، وقد كانت منفعة «بنثام» هي الوشيجة التي قرّبته من الليبرالية لدعم برنامجه القانوني المبني على المنفعة.

فالفرديّة والنفعيّة والأنانيّة مترابطة بصورة وثيقة، يقول «ستيفن لوكس» في كتابه الفرديّة: «فالمذهب الأنوي في الأخلاق هو ذلك المذهب الذي يسلم بالمبادئ الأخلاقية بوصفها مبادئ فردية على نحو قاطع. لكن يوجد هناك مذهب يصل بتلك «المبادئ الفردية» إلى أقصى حد ممكن، ذلك المذهب يمكن أن نؤرخ له بصورة أساسية من القرن التاسع عشر، والذي سوف نطلق عليه من الآن فصاعداً «المذهب الفردي في الأخلاق ethical individualism»[٢]. ويمكن القول بأن تطور الفردية والأنانية هو تطور مزدوج يحمل وجهاً إيجابياً؛ أي: تقدّم الشخصيّة الفردية، كما يحمل وجهاً سلبياً؛ أي: تقدّم الأنانية من وجهة نظر المجتمع والفرد في آن واحد[٣].

وتحقيق الإنسان لفرديته لا يتعارض مع الوضع الاجتماعي العام؛ لأنه كلما زاد سعي الفرد لمصلحته الخاصة فإن قانون الطبيعة يقوم بتنظيم الأمور الفرديّة المتعددة لتؤدي النفع الاجتماعي العام، وهذه العملية التوفيقية بين الفرد والمجتمع نسبها الليبراليون إلى الطبيعة، وقد سماها «آدم سميث»: «اليد الخفيّة»، وهي التي قال عنها «ريكاردو»[٤]: «إن السعي

(١) نقلاً عن الليبرالية إشكالية مفهوم ص٥٦.

(٢) المرجع السابق ص٥٠.

(٣) المعجم النقدي لعلم الاجتماع ص٤١٥.

(٤) دايفيد ريكاردو: عالم اقتصاد إنجليزي. ولد سنة ١٧٧٢م. يعتبر مؤسس المدرسة الكلاسيكية في علم الاقتصاد، وقد تأثر بآرائه كلٌ من «توماس روبارت مالتوس»، و«جون ستيوارت مل»، و«كارل ماركس». أهم آثاره: «مبادئ الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب». توفي سنة ١٨٢٣م. معجم أعلام المورد ص٢١٦.

وراء الميزة الفرديّة يرتبط بشكل يدعو إلى الإعجاب مع الخير العام للكافة»[١].

ثانياً: الفرديّة الجديدة:

جاءت الفرديّة لإعلاء استقلال الفرد بذاته، من خلال تعبير كل فرد عن رؤيته الخاصة، التي تمثلت في حرية الفكر، والتعبير، والملكيّة، والانتخاب، وهذا الفرد هو الذي يعنيه «رالف إمرسون» في مقالته «الاعتماد على النفس» حين يوجّه إليه كلامه قائلاً: «إن العبقريّة هي أن تؤمن برأيك، وأن تعتقد أن ما هو يقيني في نفسك إنما هو يقيني للناس جميعهم»[٢].

وقد أراد «إمرسون» أن الفرد معبّر عن الإنسانية، وهو أداة نجاح لنفسه وللمجتمع، وتقوم هذه الرؤية الجديدة للفردية على أساس غير الأساس الأناني النفعي، وهذا الأساس الذي تقوم عليه هو اعتقاد وحدة الوجود في الإنسان؛ لأن الله تعالى موجود في روح الإنسان، ولهذا فالفرد متعال على الطبيعة، وهو فوقها ومرتفع عليها[٣].

وهذه الفرديّة الجديدة المنطلقة من الإنسان والمتعالية على الطبيعة نشأت في الولايات المتحدة الأمريكيّة مرتبطة بالفكر المتعالي البراجماتي، وهي مختلفة عن الفردية التقليدية اختلافاً كبيراً.

فالفردية الجديدة لا تعتقد بأن هناك حالة طبيعيّة للإنسان تستبطن الفرديّة، وأنها تظهر بشكل تلقائي عند انعدام الإكراه كما يتصوره الاتجاه التقليدي، ولكنّها ترى أن الفرديّة تتكوّن من خلال العمل، وثقة الإنسان

---

(١) نقلاً عن تطور الفكر السياسي ٤/٩١٣.

(٢) نقلاً عن مفهوم الليبرالية عند جون ديوي ص١٦٥.

(٣) المرجع السابق ص١٦٧، ومن هذا المنطلق تكوّن الفكر الليبرالي المتعالي في الليبرالية الأمريكية المعاصرة.

بقدراته، والتحرر من قيود العالم الطبيعي، والتعالي عليه، واستشعار القدرة على فعل أيّ شيء بثقة تامة.

وهذا التغيّر من الفرديّة القديمة إلى الفرديّة الجديدة فرضته ظروف ماديّة جديدة، وهي تطور الصناعة المذهل، والسيطرة على وسائل التقنية، وقد أدى ذلك لطمس صورة الفرديّة السابقة لتظهر صورة جديدة للفرديّة فرضتها المعطيات الجديدة، والهيمنة الرهيبة للماديّة[١].

وقد ارتبط هذا المفهوم للفرديّة بالتطور الصناعي في أمريكا، وبسبب وجود الفرديّة المتعالية أصبح الأمريكيون يشعرون أنهم ليسوا أفراداً عاديين، فالنموذج الفردي الأمريكي يعد «طفرة» في تاريخ الحضارات، وقدرات الحضارة الأمريكية (خاصة) تفوق كل الحضارات السابقة.

«ولعل خير تعبير عن هذه «الطفرة» مقولة «فان ويك ركي» في كتابة نبيذ المتطهرين: لقد شبينا نحن الأمريكيين جميعاً عن الطوق، ونحن بغير شك أكبر أجناس العالم نمواً، ولكن يبدو أن بلادنا أمريكا لم تتمتع مطلقاً بطفولتها؛ لأن الكفاح من أجل الحياة لم يدع لنا فرصة غرس المشاعر الحيّة التي تتفوق تفوقاً بهيجاً على مصاعب الحياة التي تتمثل بالنسبة لمعظمنا في السعي من أجل مادة الحياة دون أن نفكر في معنى الحياة ذاتها، فنحن نسعى وراء ما تجلبه لنا الحياة لا وراء الحياة ذاتها»[٢]. ويقرر «جون ديوي» أن الفرديّة الأمريكيّة الجديدة مختلفة عن الفرديّة الأوروبية التقليديّة بأنها أطلقت غرائز الإنسان الحيوانية، بينما أبقتها تقاليد أوروبا القديمة مغلولة خاضعة خضوعاً نظامياً لشيء أسمى يدعى بكثير من الإبهام: الروحانية[٣].

(١) انظر: الفردية قديماً وحديثاً ص١٨.
(٢) تطور الفكر الأدبي الأمريكي في القرن العشرين ص١٠٨. نقلاً عن مفهوم الليبرالية عند جون ديوي ص١٦٩.
(٣) انظر: الفردية قديماً وحديثاً ص٢٧.

ويريد «ديوي» بالروحانية النظرة التقديسيّة للفرد وحقوقه في الفردية التقليديّة، والتي حطمتها المادية الأمريكيّة عبر براجماتيتها الشرسة التي ألغت كل المثل العليا للحريات الفرديّة. والتطور الصناعي واكتشاف الآلة هو المبرر الوحيد للتغيّر في مفهوم الفرديّة؛ لأن الحرية هي القدرة على التغيّر ومواكبة التحديث مع القدرة على العمل، فالصناعة هي سبب الغرور الأمريكي وتعاليه، وبالتالي فهي سر تميّزه وحضارته؛ ولهذا ينبذ «ديوي» مقولة القائلين بأن الآلة الصناعية هي مصدر المتاعب «للفرد»، فيرى أنها مغالاة صبيانية من الروحانية الأوروبية، إذ إن الآلة تمنح قوّة دافعة للأمام، وعند البدء في تخطيط منظم لإيجاد توازن بين ما تحققه الآلة من تقدم تكنولوجي، وبين تحقيق القيم المماثلة لهذا التقدم التكنولوجي فإن إنساناً جديداً أو فرداً جديداً في حالة تصالح مع معطيات العصر المعاش سيبدأ في النمو والتكوّن(١).

وتشترك الفرديّة الجديدة مع التقليديّة في ماديّة الحضارة الغربيّة، وخلوّها من القيم الأخلاقيّة الحقّة، ونبذ الدين، وبناء الروابط الاجتماعيّة على المصلحة الذاتية الخاصة وغيرها، ولكن الفرديّة الجديدة تزيد عليها بأمور متعددة منها:

ـ ربط القيم الإنسانية بالعمل، واعتباره القيمة الصحيحة، والأمر المميّز بين الفضائل والرذائل، وهذا التصوّر المادي يعلي من قيمة الرأسمالية باعتبارها فئة ناجحة من الناحية العملية، واعتبار أخلاقها الناتجة عن العمل هي الأخلاق الفاضلة.

ـ تبرير التغيّر الفكري بالآلة الصناعية، وأن التحديث الصناعي يقتضي تحديثاً فكرياً مطرداً، وأن مواكبة المتغيرات تقتضي تغيّراً في الفكر، وهذا يدل على أنه لا يوجد ثبات في الفكر لأنه مقرون بأمر متغيّر.

ـ تعالي وغرور من يملك تطوراً تقنياً على أساس أنه فرد متطور،

(١) الفردية قديماً وحديثاً ص٩٢. وانظر: مفهوم الليبرالية عند جون ديوي ص١٧٠ ـ ١٧١.

ولهذا فإنّ محافظته على تعاليه وغروره يستلزم استعمال كافة أوجه القوّة لبقائه على تميّزه.

وهذه الصفات موجودة في الحياة الأمريكيّة، وهي التي تمثّل الفردية الجديدة، وهي تجمع أنانية الفرديّة التقليديّة وتزيد عليها البُعد العملي المادي.

الأساس الثالث: العقلانية (العلمانية)[١]:

تعني العقلانية: استقلال العقل البشري بإدراك المصالح والمنافع دون الحاجة إلى قوى خارجيّة، وقد تم استقلاله نتيجة تحريره من الاعتماد على السلطة اللاهوتيّة الطاغية.

وهذا التصور العلماني لدور العقل جعله في مقابل الدين، يقول «بيكون»[٢]: «كما أن الماء ينزل بعضه من السماء، وينبع بعضه من الأرض، كذلك علم الإنسان، يستفاد بعضه بالعقل، والبعض الآخر بالوحي الإلهي»[٣]، ويقول «ديكارت»[٤]: «إن مبدأ العلم الطبيعة،

(١) الليبرالية مذهب علماني فهي ترفض تقييد الدين للحريات الفردية، وتبني الحرية الفردية بعيداً عن الدين، فالعلمانية أحد جذورها الأساسية، والعلاقة بينهما هي: أن كل ليبرالية فهي علمانية، وليس كل علمانية ليبرالية، فالعلمانية أعم إذ يدخل فيها الاشتراكية، والنازية، وهي مضادّة للفكر الليبرالي.
وبهذا نعلم أنه لا يمكن أن تكون هناك ليبرالية دينيّة بأي حالٍ من الأحوال.

(٢) فرنسيس بيكون: سياسي وفيلسوف وكاتب إنكليزي. ولد سنة ١٥٦١م، يعتبر أحد رواد العلم التجريبي الحديث، وضع أول تصنيف للعلوم، ويذهب بعض النقاد إلى أنه هو الذي كتب المسرحيات التي تنسب عادة إلى شكسبير، اعتزل الحياة السياسية بعد اتهامه بقبول الرشوة عام ١٦٢١م أشهر آثاره: «الأرغانون الجديد»، وقد بسط فيه طريقته العلمية. توفي سنة ١٦٢٦م. معجم أعلام المورد ص٩٤ ـ ٩٥.

(٣) عن: الفلسفة الحديثة ص٩٤.

(٤) رينيه ديكارت: فيلسوف وفيزيائي ورياضي فرنسي، ولد سنة ١٥٩٦م. يعتبر في رأي كثير من الباحثين أبا الفلسفة الحديثة ومؤسسها. اكتشف الهندسة التحليلية. اشتهر بكتابه: «مقالة في المنهج» وفيه اطرح كل المعتقدات السابقة ليعاود البحث عن الحقيقة شاكاً في كل شيء إلا حقيقة واحدة وهي أنه يشك، ومن هنا جاءت =

وموضوعه استغلال القوى الطبيعيّة، وأدواته الرياضة والتجربة، ويخص الدين بمصائر النفس في العالم الآخر، ويعتمد على الاعتقاد والتسليم فلا مضايقة بين العلم والدين، ولا سلطان لأحدهما على الآخر»[(١)].

ويعتبر الفكر الديكارتي البداية الأولى للتحرر الفكري من الدين، والبحث عن مصادر أخرى للمعرفة غير المصدر الديني، يقول «جون لويس»: «إن «ديكارت» أحل البحث الحر محل الخضوع للسلطة، والبرهنة العقلية محل الإيمان، وهو بذلك مؤسس فلسفة التنوير»[(٢)].

وتعتبر «العقلانية» من مكونات الليبرالية بالمفهوم المتقدم، ويؤكد ذلك قول «جون لوك»: «من استبعد العقل ليفسح للوحي مجالاً فقد أطفأ نور كليهما، وكان مثله كمثل من يقنع إنساناً بأن يفقأ عينيه، ويستعفي عنهما بنور خافت، ويتلقاه بواسطة المرقب من نجم سحيق»[(٣)].

ونلاحظ أن الاعتماد على العقل وتحييد الدين جاء بصورة متدرجة، ولكنه استحكم في عصر التنوير، وزاد ترسيخه كمصدر وحيد للمعرفة في القرن التاسع عشر الذي هو قمة الهرم الليبرالي.

وقد أصبح الاعتماد على العقل المجرد وإقصاء الدين والقيم والأخلاق سمة من أبرز سمات الفكر الأوروبي المعاصر.

وتبدو العقلانية في الفكر الليبرالي من خلال ما يلي:

أولاً: أن الحقوق الأساسيّة للفرد تستند إلى القانون الطبيعي، وهو قانون مادي يرى فيه الليبراليون الأساس الفلسفي لهذه الحقوق، فالناس في

= كلمته المشهورة: «أنا أشك فإذاً أنا أفكر، وأنا أفكر فإذاً أنا موجود» توفي سنة ١٦٥٠م. معجم أعلام المورد ص١٩٦.

(١) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ص١٩.

(٢) عن الفلسفة الحديثة ص١٥٤.

(٣) عن قضية النزاع بين العلم والدين ص٢١٤.

حالة الطبيعة الأولى لهم حقوق طبيعيّة كحق الحرية الشخصيّة، وحق الملكية الخاصة وغيرها.

وقد ربط الليبراليون السياسة والاقتصاد بهذا الأساس الفلسفي، فالدولة تتكوّن «بالعقد الاجتماعي» المنظّم لهذه الحقوق والمحافظ عليها، والحرية الملكيّة الفردية تقوم الطبيعة بجعلها لمصلحة المجتمع مع أن الفرد لم يقصد ذلك، ولا يعرف كيفيّة حصوله.

والمقصود أن الحريات هي حقوق مستندها الشرعي الطبيعة وليس أمراً خارجياً عن الطبيعة المادية المشاهدة، وطريق معرفة الطبيعة العقل وأدواته كالحسّ والتجربة.

يقول «جورج سول»: «وصار لزاماً على الذين نبذوا الإيمان بالله كلية أن يبحثوا عن بديل لذلك، ووجدوه في «الطبيعة»، أما الذين ظلوا على استمساكهم بالدين، ولو باللسان وإن لم يكن في الواقع كما فعل أغلبهم، فقد اعتقدوا أن الله يُعبّر عن إرادته عن طريق الطبيعة وقوانينها، وليس بوسيلة مباشرة، وبهذا لم تعد الطبيعة مجرد شيء له وجود فحسب، وإنما هي شيء ينبغي أن يطاع، وصارت مخالفتها دليلاً على نقص في التقوى والأخلاق، وما زلنا حتى اليوم نستعمل عبارة «السلوك غير الطبيعي» في هذا المعنى»[١].

ثانياً: أن الدولة محايدة فيما يتعلق بالاعتقاد الديني؛ لأن الحرية تقتضي عدم القطع واليقين؛ لأنه لا يمكن الوصول للحقيقة إلّا بواسطة العقل من خلال التجربة، فالإنسان قبل التجربة يجهل الكليات العامة والمطلقات المجردة، وهذا ما يجعله غير قادر على القطع، ويسمى هذا المبدأ «مبدأ التسامح»[٢]، وحقيقته إلغاء الالتزام الديني؛ لأنه أعطى

(١) المذاهب الاقتصادية الكبرى ص٥١.

(٢) قرر هذا المبدأ جون لوك في كتابه: «رسالة في التسامح».

الإنسان الحق في اعتقاد ما شاء وإعلانه، وعدم تكفيره ولو كان إلحاداً، ويجب على الدولة أن تكفل هذا الحق لمواطنيها؛ لأن الدولة تكوّنت للمحافظة على الحقوق الطبيعيّة للأفراد، وهذا يقتضي أن تكون محايدة من كافة الأديان والمذاهب[١].

ولا شك أن الأساس الذي بني عليه ما تقدم هو العقل المجرد، وهو عقل مادي لا يؤمن بغير المحسوسات، ويرى أن الدّينَ مبنيٌّ بناء غير علمي؛ فلا يصح جعله مصدراً للمعرفة.

ثالثاً: أنّ القانون الذي يضبط الحرية من الانفلات ـ عند كل الاتجاهات الليبرالية ـ هو قانون وضعي يعتمد على العقل المجرد في التشريع، فالمصدر الوثيق في القانون وفي المجال الخاص للفرد هو العقلانية، يقول «فولتير»: «إن التوحيد بين الدين والدولة لهو أبشع نظام؛ لذلك يجب إلغاؤه وإقامة نظام آخر يخضع فيه رجل الدين لنظم الدولة، ويخضع فيه الراهب للقاضي»[٢]، ويقول: «إنه لا يمكن طاعة البشر باسم طاعة الله، لا بد من طاعة البشر باسم قوانين الدولة»[٣]، وهو لا يعني بذلك ديناً محرفاً يعتبر الأشخاص مكان الله تعالى، بل يريد عموم الأديان ولهذا يقول في موضع آخر: «من الواضح أن الله لم يكن قوياً في الجغرافيا»[٤]، ويقول عن العبادات الدينيّة: «إن الطقوس والشعائر والعبادات والاحتفالات الدينيّة جرائم محلية يعاقب عليها كل من يزاولها لأنها ضارة بالمجتمع خاصة إذا تمت بصورة أضاحٍ وقرابين»[٥]. وهذا النص يدل على عدم التزام الليبراليين بحرية الآخر، وهي صورة ومثال متكرر عند دعاة الحرية المزعومة، وموقف معروف ضد من يخالفهم.

(١) انظر: مشكلة الحرية ص٢٣٣.
(٢) تراث الإنسانية ٨/ ٧٥.
(٣) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.
(٤) المرجع السابق ٨/ ٧٨.
(٥) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

وقد تكوّن عند الليبراليين دينٌ جديدٌ سموه «الدين الطبيعي»، وهو دين عقلي، يقدس العقل ويضعه موضع التعبد، وفي ذلك يقول «فولتير»: «إن الدين الوحيد الصحيح الناتج من استعمال العقل هو التنزيه المطلق الذي يظهر في الأخلاق العمليّة»[١].

وقد تكوّنت **علاقة الليبرالية بالعقلانية** عبر ثلاث مراحل هي:

١ ـ **مرحلة التحديث**، واتسمت بسيطرة الفكر النفعي على جوانب الحياة، من خلال الزيادة المطردة في الإنتاج، ودعم الحرية الفردية المادية كفكرة عملية تزيد في الإنتاج المادي، ولذلك ظهرت الدولة القومية العلمانية في داخل أوروبا والاستعمار في الخارج لضمان هذا الهدف، وانعكس ذلك على الأخلاق والأسرة.

٢ ـ **مرحلة الحداثة**، وهي استمرار للمرحلة السابقة، مع تعميق آثار الفردية النفعية، وفي هذه المرحلة واجهت الدولة القومية تحديات من جراء حركة السوق غير المنضبط والخالي من القيم، وتبدل الاستعمار المباشر باستعمار سياسي واقتصادي وثقافي، واتجه السلوك العام نحو الاستهلاك.

٣ ـ **مرحلة ما بعد الحداثة** «حيث الاستهلاك هو الهدف النهائي من الوجود ومحركة اللذة الخاصة، واتسعت معدلات العولمة[٢] لتتضخم مؤسسات الشركات متعددة الجنسيات والمنظمات غير الحكومية الدولية وتتحول القضايا العالمية من الاستعمار والتحرر إلى قضايا البيئة والإيدز وثورة المعلومات، وتضعف المؤسسات الاجتماعية الوسيطة مثل الأسرة لتحل محلها تعريفات جديدة للأسرة: رجلان وأطفال ـ امرأة وطفل ـ

(١) تراث الإنسانية ٨/ ٧٥.

(٢) العولمة نتيجة لليبرالية الكلاسيكية وانعكاس لها.

امرأتان وأطفال. . . ، كل ذلك مستنداً على خلفية من غياب الثوابت والمعايير الحاكمة لأخلاقيات المجتمع والتطور التكنولوجي الذي ينتج بدائل لم تكن موجودة من قبل في مجال الهندسة الوراثية»[١].

وبعد ذلك أصبحت الليبرالية العقلانية «رؤية شاملة للواقع تحاول بكل صرامة تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة والغيبيات بكل مجالات الحياة، ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون، وأن المعرفة المادية: المصدر الوحيد للأخلاق، وأن الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي»[٢] ومما يؤكد هذه الرؤية الارتباط القوي بين الليبرالية والرأسمالية.

---

(١) العلمانية ـ د. عبد الوهاب المسيري ـ (شبكة إسلام أون لاين ـ مفاهيم ومصطلحات).

(٢) المرجع السابق.

الفصل الثالث:

اتجاهات الليبرالية

تمهيد:

بدأت الليبرالية فكرة غير واعية بذاتها ـ كما تقدم ـ، فقد كانت ردة فعل لواقع اجتماعي معيّن(١)، ولهذا أصبحت اتجاهات متعددة، كما دخلت فيها أمور إضافية مع مرور الزمن ميّزت بعض الليبراليات عن بعض.

وعندما نتتبع تطور الليبرالية وتاريخها نجد أنها تعود إلى تُراثين يحمل كل واحد منهما ما يميزه عن الآخر في المنطلقات والأفكار، ومنهج الحرية الخاص به.

وهذان التراثان هما:

---

(١) تقدم وصف الواقع الاجتماعي الغربي عند ظهور الليبرالية: الانحراف الديني؛ والاستبداد السياسي؛ والتحولات الفكرية؛ والتحولات الاجتماعية (ظهور البرجوازية).

التراث الإنجليزي:

وقد تميز هذا التراث بما يلي:

١ ـ الانطلاق من المنهج التجريبي في تصوره الليبرالي، فالحقائق لا يمكن معرفتها معرفة يقينية إلا من نتيجة التجارب العملية، وهذا يقتضي أنها مسبوقة بعدم المعرفة، وتتميز بالعفوية والتلقائية، فالحرية ثمرة تراكم الخبرات العملية التي نريد الوصول إليها، وهذه التجارب مسبوقة بجهل الإنسان لنتيجة هذه الأعمال المتراكمة، ولو كان بإمكان الإنسان إدراك الحرية بالعقل المجرد لما كان للتجارب فائدة، ولكن العقل يقصر إدراكه للحرية، فلا بد من الوصول لها من خلال التجريب، فإنه لا يمكن أن تحصل الحرية من خلال تخطيط مسبق.

٢ ـ الاعتماد على المفهوم السلبي للحرية وهو «عدم القسر»، وهو يقتضي منع الدولة من التدخل في حرية الأفراد؛ لأن حرية الفرد مجال خاص به، ودعوى التدخل لتحقيق الحرية يوصل إلى إعاقتها، لا سيما وأن العقل غير قادر على إدراك الحريات المطلوبة قبل التجريب لأنه المعيار للحقيقة.

٣ ـ ضرورة إبعاد الدولة عن التدخل في الحريات لا سيما «الحرية الاقتصادية»؛ لأنه شر محض، وعائق من عوائق تقدم الحرية، وتدخلها موصل للاستبداد والعدوان على الحريات.

٤ ـ تغليب الحرية على المساواة، وإرجاع مفاهيم العدالة الاجتماعية، ومساواة الفرص، إلى إمكانية الحرية لكل فرد في البدايات، وأما النتائج فلا تدخل المساواة فيها، ولهذا اعتبروا الإعانات المقدمة من الدولة للفقراء عدواناً على حرية الأغنياء؛ لأن الواجب على الدولة تحقيق الحرية لكل فريق، ولكن نتائج الحرية ليس من مسؤوليات الدولة.

٥ ـ أن الديمقراطية يجب أن تكون ليبرالية تحمي الحرية الفردية، وتكون مهمتها مهمة سلبية لا تتدخل بالضمانات والدعم والمساعدة الاجتماعية.

وهذه الأفكار هي الصورة الناصعة لليبرالية دون أي تعديل، وهي أقرب نموذج ليبرالي للحرية المنفلتة، وقد بدأت بالليبرالية الكلاسيكية، واستمرت حتى المدرسة النقدية اليوم.

ويمثل هذا التراث الفكري كل من: «جون لوك»، و«آدم سميث»، و«ديفيد هيوم»، و«توماس بين»، و«آدم جيفرسون»، وآباء الثورة الأمريكية، و«فريدريك هايك». و«ميلتون فريدمان» وغيرهم. وقد تراجعت هذه الأفكار في بريطانيا بعد سنة ١٨٧٠م، وذلك بعد ظهور النتائج المدمرة لها، وقد سيطرت بعد هذا التاريخ المذاهب الاشتراكية التي ترى ضرورة تدخل الدولة في تخطيط الاقتصاد وتنظيمه، وتقديم الإعانات الاجتماعية للمتضررين من آثار الرأسمالية الليبرالية، ويمثل هذه المرحلة: «هارولد لاسكي»، و«حزب العمل البريطاني» والذي تبنى مؤخراً «نظرية الطريق الثالث»، وممن وافق الاتجاهات الاشتراكية في بريطانيا حاضنة هذا التراث: «جودين»، و«بريستلي»، و«براسي» وغيرهم[١].

التراث الفرنسي:

وقد تميز هذا التراث بما يلي:

١ ـ الانطلاق من المنهج العقلي في تصور الحرية الليبرالية متأثراً بمذهب «ديكارت»، وهو يقتضي أن العقل قادر على معرفة

(١) انظر حول هذا التراث بصورة عامة: مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة ص٩١ ـ ٩٦، ويغلب هذا التراث على «الليبرالية البريطانية» و«الليبرالية الأمريكية».

الحرية المناسبة قبل وقوعها؛ لأن العقل قادر على إدراك الأمور الكلية بكل يقين، ومن هنا فالحرية يمكن أن يخطط لها قبل البدء في تجريبها.

٢ ـ الاعتماد على المفهوم الإيجابي للحرية وهو «القدرة على الفعل»، وهو يقتضي ضرورة تدخل الدولة لتعزيز الحريات؛ لأن ترك الأفراد يوصل إلى تضارب حرياتهم فلا بد من تدخل الدولة لتنظيمها، خاصة وأن العقل قادر على تخطيط الحريات قبل وجودها، وهذا ما يجب أن تقوم به الدولة.

٣ ـ ضرورة تدخل الدولة لتنظيم الاقتصاد وتخطيطه ليحقق أفضل إنتاجه، وأقوى درجاته؛ لأن تركه دون تخطيط سيوصل إلى تحكم فئة معينة فيه، والإضرار بحريات الآخرين الاقتصادية مما يستلزم تدخل الدولة لمعالجة مشكلات السوق وأضراره، وحماية المواطنين من الاحتكارات المضرة بهم.

٤ ـ تغليب المساواة على الحرية لأنها أساس الديمقراطية، وأهمية تقديم الدعم والضمانات الاجتماعية للفقراء ومساعدة المواطنين على الظروف القاسية ودعم السلع الضرورية وغيرها.

قد أظهرت الاشتراكية في هذا التراث أكثر من غيره، وانتصر هذا التوجه بعد الحرب العالمية الثانية عندما ظهرت «النظرية الكينزية»، ولكنه تراجع بعد الثمانينات من القرن العشرين لصعود «الليبرالية الجديدة» المعتمدة على التراث الإنجليزي، ويمثل هذا التراث: «روسو»، و«كوندرسيه»، والموسوعيون وغيرهم[(١)].

---

(١) انظر حول هذا التراث بصورة عامة: مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة ص٩١ ـ ٩٦، ويغلب هذا التراث على «الليبرالية الفرنسية» و«الليبرالية الألمانية».

وقد امتزجت كل ليبرالية من هذه الليبراليّات[١] بإضافات على تصورها الليبرالي الخاص، فمثلاً الليبرالية الإنجليزية تأثرت كثيراً بنفعية «بنثام» والمسيحية الإنجيلية بالإضافة إلى آراء «جون لوك» و«آدم سميث» و«ريكاردو»، وهذا التنوع في المصادر اجتمع في حزب الأحرار البريطاني وهذا ما أشار إليه «سباين» بقوله: «كانت الليبرالية في إنجلترا، كحركة سياسية فعّالة، تتكون من عناصر كثيرة تعلمت أن تتعاون من أجل أغراض محددة دون الإصرار على الاتفاق الآيديولوجي»[٢].

وفي ألمانيا أصبحت الليبرالية ذات طابع أكاديمي، وقد حجب المبدأ القومي المتغلغل في النفسية والعقلية الألمانية فكرة الحكومة الدستورية الليبرالية[٣]، مما أتاح للأفكار التدخلية الاشتراكية بأنواعها (التأميم، التخطيط، التوجيه) أن تسيطر على الفكر الألماني إلى الآن، ولم تتحقق القيم الليبرالية كأمن الملكية والحريات المدنية إلا من خلال القضاء الألماني[٤]. ولهذا اعتبرت الليبرالية الألمانية فقهية قضائية أكثر منها سياسية واقتصادية.

وقد أضافت الليبرالية الأمريكية إلى نفسها الفكر البراجماتي، بينما تفاعلت الليبرالية الفرنسية بين اتفاق مصالح ملايين الملاك الزراعيين مع البرجوازيين ولهذا تكون منهما حركة عمالية كان لها تأثير في التوجيه الاجتماعي في الفكر السياسي والاقتصادي[٥].

---

(١) الليبرالية الإنجليزية، والفرنسية، والأمريكية، والألمانية.

(٢) تطور الفكر السياسي ٤/ ٨٩٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ٤/ ٨٩٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(٥) انظر: المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.

اتجاهات الليبرالية:

أولاً: الليبرالية الكلاسيكية[(١)]:

هذا الاتجاه هو النموذج المعتمد لليبرالية فهو الأقدم من حيث النشأة حيث ظهر في القرن الثامن عشر، وكذلك تعود إليه الأفكار الليبرالية القديمة، ويعتمد هذا الاتجاه على الحرية الفردية، ومنع تدخل الدولة وغيرها سواء في الاقتصاد أو غيره، ويعتقد الكلاسيكيون أن ترك الفرد يحقق مصلحته الذاتية الخاصة كفيل بتحقيق المصلحة العامة للمجتمع بشكل طبيعي دون تدخل بشري.

وإذا كان كتاب «الأمير» لـ«ميكيافيلّي»[(٢)] حرر «السياسة» والدولة في العصور الوسطى من الخضوع لسلطة «الأخلاق»، فقد ظهر الكلاسيكيون وقاموا بتحرير الاقتصاد أيضاً من ربقة الأخلاق.

وقد كان «برنارد ماندفيل» من أوائل الكلاسيكيين في القرن الثامن عشر، وقد ألف كتاب «حكايات النحل» وفيه عنوان جانبي له دلالة خطيرة وهو «رذائل فردية وفضائل عامة»، وهو يدل على أن الخير العام يمكن أن يترتب على الأنانية الفردية التي هي أساس الفكر الليبرالي، وخاصة الكلاسيكي منه[(٣)].

وهذا الاتجاه الفكري اشتمل على مجموعة مدارس تاريخية، ومن أشهر هذه المدارس ما يلي:

---

(١) الكلاسيكية تعني: التقليدية.

(٢) نيقولا ميكيافيلّي: فيلسوف سياسي إيطالي، ولد في فلورنسا سنة ١٤٦٩م لأبوين فقيرين، ومع ذلك وفق إلى تولي مناصب إدارية وديبلوماسية رفيعة في الجمهورية الفلورنسية، اشتهر بنظريته السياسية التي تعرف بالميكيافيلّية، والتي بسطها في كتابه «الأمير» توفي سنة ١٥٢٧م. معجم أعلام المورد ص٤٣١.

(٣) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص٥٢.

• المدرسة الطبيعية (الفيزيوقراط) (١٧٥٨م - ١٧٨٩م):

ومؤسس هذه المدرسة هو الدكتور «فرانسوا كيناي»[(١)]، وقد اشتهرت هذه المدرسة منذ صدور كتاب كيناي «اللوحة الاقتصادية» عام ١٧٥٨م، وهيمن هذا التيار الفكري في فرنسا لغاية الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م.

والفكر المشترك لدى الطبيعيين هو الاعتماد على القانون الطبيعي الذي يحكم السلوك الاجتماعي، والحركة الإنسانية عموماً، ومن أسس هذا القانون الملكية الخاصة باعتبارها حقاً طبيعياً للأفراد؛ ولهذا لا بد من إطلاق حرية التجارة والعمل، ولا بد من ترك الأمور تجري وفق طبيعتها دون تدخل خارجي.

ويعتبر الطبيعيون الأرض هي مصدر كل إنتاج، وأساس كل ثروة، وأن التجارة والصناعة ليس لها قيمة إنتاجية حقيقية، ويبدو مما سبق ردة الفعل من الفكر التجاري الذي كان سائداً إبّان العصور الوسطى.

ومن المفكرين المنتمين لهذه المدرسة «تورغو» (١٧٨١م)، و«دي نيمور» (١٨١٧م)[(٢)].

• المدرسة الأسكتلندية (١٧٧٦م - ١٨١٧م):

كانت المدرسة الطبيعية قد وضعت الأساس الفكري للعصر الذي بعدها، والذي ظهر فيه «آدم سميث»، و«ديفيد هيوم»، و«ريكاردو» وغيرهم ليشكلوا مذهباً اقتصادياً متماسكاً، ويعتبر كتاب «بحث في طبيعة وأسباب

---

(١) فرانسوا كيناي: طبيب وعالم اقتصادي فرنسي، ولد سنة ١٦٩٤، يعتبر مؤسس المدرسة الفيزيوقراطية التي ذهبت إلى أن القيمة مستمدة من الطبيعة، وإلى أن الثروة الحقيقية كلها مصدرها التراب أو الأرض، والتي دعت إلى إلغاء القيود المصطنعة المفروضة على الاقتصاد، توفي سنة ١٧٧٤م. معجم أعلام المورد ص٣٨١.

(٢) انظر: الاقتصاد السياسي ص٣٧.

ثروة الأمم» الذي صدر عام ١٧٧٦م لـ«آدم سميث» من أهم الكتب المعبرة عن الاتجاه الكلاسيكي، فهو ثورة في الفكر الاقتصادي المعاصر. وقد بنى «سميث» فكره الاقتصادي على الأساس الفلسفي للطبيعيين وهو قانون الطبيعة. والفارق الأساسي بين المدرسة الأسكتلندية والطبيعية هو في «نظرية القيمة»، ففي الوقت الذي يعتبر فيه الطبيعيون الأرض هي القيمة المعتبرة في سعر الإنتاج، يرى الأسكتلنديون أن العمل هو المؤثر المعتبر في القيمة، ويرى «سميث» أن العمل هو المقياس لقيمة المواد، فسعر المنتج هو ما يعادل وقت العمل المبذول في إنتاجه. ولهذا ألحق «سميث» بهذه الفكرة نظريته المشهورة حول تقسيم العمل ونادى بضرورة تشجيع التخصص(١). ومع أن «سميث» يُعدّ من الفلاسفة الأخلاقيين إلا أنه يؤكد الحرية الفردية دون أدنى تدخل، وأن القانون الطبيعي هو الأسلوب الأمثل لتحقيق متطلبات الجميع(٢).

وتظل المدرسة الاسكتلندية في التنوير هي الأساس في إعطاء التقاليد الليبرالية شكلها المتكامل وخاصة مع «ديفيد هيوم» و«آدم سميث»(٣).

• **التنوير الفرنسي (١٧١٧م ـ ١٧٨١م):**

ظهرت الليبرالية الكلاسكية في بريطانيا في وقت متقدم على ظهورها في فرنسا التي كانت تعاني من الاستبداد الإقطاعي على الصعيد السياسي والاقتصادي.

وقد بدأ التحرر التقليدي في فرنسا مع نشر الرسائل الفارسية سنة ١٧١٧م، وهي من أقوى الوثائق الأوروبية في نقد النظام القديم، ومؤلفها «مونتيسكيو» كان معروفاً بإعجابه بالليبرالية الإنجليزية ومتأثّراً بها.

(١) انظر: الاقتصاد السياسي ص٤٤.
(٢) انظر: الليبرالية التقليدية ص٦، معهد لوك سميث (الإنترنت).
(٣) انظر: عن الفكر الليبرالي، جريدة الأهرام ٣ ـ ٤ ـ مايو، عام ١٩٩٢م.

وقد أكد في هذا المؤلف الحقوق الفرديّة بما فيها حق الملكية الخاصة، وتناول هذه الحقوق بالطريقة نفسها عند الإنجليز.

وقد كان «فولتير» من المتأثرين بالليبرالية الكلاسيكية مع مشاركته الفعالة في حركة التنوير الفرنسي من خلال كتابه (القاموس الفلسفي)[١].

• **مدرسة مانشيستر (١٨٣٢م ـ ١٨٤٩م)[٢]:**

وهي جمعية تألفت في مانشيستر من بعض رجال الصناعة والتجارة أمثال «ريتشارد كوبدن» و«جون برايت» لمحاربة القوانين التي صدرت في إنجلترا سنة ١٨١٥م لحماية الغلال بسبب عدم القدرة على استيراد القمح.

وقد أضرت هذه القوانين بالرأسماليين لأنهم اضطروا لرفع أجور العمال لتعويض الزيادة في ثمن الغذاء الذي أوصل العمال إلى حالة تقرب من الموت جوعاً. ولم يتغير هذا الوضع المقيد للتجارة والذي ألحق الضرر بمصالح رجال الأعمال إلا بعد صدور قانون الإصلاح النيابي سنة ١٨٣٢م، الذي بمقتضاه زاد عدد من لهم حق الانتخاب.

وفي هذا الوقت تكونت هذه المدرسة لتدافع عن حرية التجارة، ومنع التدخل في الأسواق، وقد نجحت في الوصول لهذه الغاية لا سيما بعد أن نالت عطف رئيس الوزراء «روبرت بيل» لأن والده كان من رجال الصناعة.

«وجاء العون للقضية في عام ١٨٤٥م حين أخفق محصول القمح في إنجلترا، وأعقبته مجاعة البطاطس بإيرلندَا، وفي السنة التالية أمكن أخيراً التغلب على مقاومة الملاك فألغيت قوانين الغلال ابتداءً من سنة ١٨٤٩م، وانتهجت إنجلترا سياسة حرية التجارة، وحافظت عليها طيلة سبعين عاماً»[٣].

---

(١) انظر: الليبرالية التقليدية ص٧ ـ ٨.

(٢) انظر: المذاهب الاقتصادية الكبرى ص١٢٩؛ وتاريخ الفكر السياسي ص٤١٧.

(٣) المذاهب الاقتصادية الكبرى ص١٣١.

وهذه المدرسة جزء من الليبرالية الكلاسيكية في فكرها، ولم تتميز إلا بما تقدم ذكره من مقاومة قوانين الغلال.

يقول «سول»: «إن «كوبدن» و«برايت» لم يضيفا جديداً إلى النظرية الاقتصادية، ولكن بلاغتهما الموفقة جعلت الناس يعدونهما مؤسسي مدرسة مانشيستر، وهما من الأتباع البارزين لمذاهب السياسة الكلاسيكية في حرّية التجارة»(١).

ثانياً: الراديكالية الفلسفية(٢) (مذهب المنفعة القانونية):

يعتبر هذا الاتجاه في جوهره برنامجاً من إصلاحات قانونية واقتصادية وسياسية، تعتمد على مبدأ «تحقيق أعظم السعادة لأكبر عدد».

ويعود هذا الاتجاه لـ«جيرمي بنثام»، و«جيمس ملْ»(٣) وغيرهما، وقد بني على أساس أخلاقي وهو أن مبدأ المنفعة معيار للصواب والخطأ، والمنفعة هي تحقيق اللذة والتخلص من الألم، واللذة والتحرر من الألم هو الغرض الوحيد للرغبة والإرادة. ويحتجون بأن الضرورة النفسية تقتضي أن يعمل كل واحد بالطريقة التي يعتقد أنها تجلب له أكبر قدر من اللذة وتحرره من الألم.

---

(١) المذاهب الاقتصادية الكبرى ص١٣١.

(٢) الراديكالية ليست مذهباً، ولكنها حالة فكرية، (انظر: تاريخ الفكر السياسي ص٥٢)، وكذلك الفلسفية لأن آثار بنثام في المنفعة ليست آراء فلسفية خاصة، ولم يكن بنثام معروفا بالأصالة الفلسفية كما يرى المؤرخ جورج سباين (انظر: تطور الفكر السياسي ٤/٨٩٦) ولكن الكتّاب درجوا على تسمية هذا الاتجاه بهذا الاسم، وما بين القوسين هو توضيح من اجتهادي.

(٣) جيمس مل: مؤرخ وفيلسوف وعالم اقتصاد بريطاني، والد جون ستيوارت، ولد سنة ١٧٧٣م، يعتبر أبرز ممثلي مذهب المنفعة، عرف بتوكيده على الحاجة إلى أساس علمي للفلسفة واستشراف إنساني للسياسة وعلم الاقتصاد، توفي سنة ١٨٣٦م. معجم أعلام المورد ص٤٣١ ـ ٤٣٢.

فجوهر مذهب المنفعة تحقيق اللذة والمصلحة الذاتية الخاصة، وأن هذا هو معيار الحق والباطل، والصواب والخطأ. وبهذا تكون الحقيقة الطبيعية للنفس الإنسانية هي الأنانية، وحب الذات، والأثرة، وبهذا يتفق «بنثام» وسائر النفعيين مع الليبراليين في الأساس الفكري وإن كان «بنثام» توصل لها من خلال المنفعة، بينما توصل لها الليبراليون من خلال الفردية. ويجمع «بنثام» بين سعادة الفرد والمجتمع بالطريقة ذاتها التي جمع بها الكلاسيكيون بين حرية الفرد والمجتمع حيث يرى «أن سعادة المجتمع تتكون مباشرة من المصالح الأنانية للأفراد الذين يتألف منهم المجتمع»[١].

يقول «ملْ»: «ترى النظرية التي تعتنق المنفعة أو مبدأ «أعظم قدر من السعادة، كأساس للأخلاق» أن الأفعال تكون صواباً بقدر ما تساعد على زيادة السعادة، وخطأ بقدر ما تساعد على إنتاج عكس السعادة، ونحن نقصد بالسعادة: اللذة وغياب الألم، وبالتعاسة: الألم وغياب اللذة»[٢].

وقد انطلق «بنثام» في إصلاحه الليبرالي من مبدأ المنفعة، مع اعتباره أن قضية الإصلاح القانوني هي القضية الجوهرية من الجانب العملي، ومن خلال الربط بين مبدأ المنفعة كأساس فلسفي وإصلاح القانون والتشريع كأساس سياسي تكونت «الراديكالية الفلسفية».

ويرى «بنثام» أن وظيفة الفقه الحقة تتعلق بالرقابة بمعنى نقد النظام القانوني بهدف تحسينه، وهذا النقد لا بد أن يقوم على معيار صحيح للقيمة، وهذا المعيار هو مبدأ المنفعة، ثم ربط ذلك بما درج عليه علماء الأخلاق، أن اللذة والألم قابلان للقياس.

ومن هنا أصبحت المنفعة هي الأساس في التشريع القانوني، وأن صواب القانون أو خطأه يدرك من خلال قياسه بالتجربة على أساس منفعته.

(١) مدخل كتاب مذهب المنفعة العامة ـ مؤلفه ليندساي ـ ص٢١.
(٢) مذهب المنفعة العامة (ضمن أساس الليبرالية السياسية) ص٤٤.

ولا بد في قياس المنفعة في الإجراء القانوني من مراعاة أبعاد اللذة والألم من خلال «حدتها، ودوامها، والتأكد الذي بموجبه ستتبع نوعاً ما من السلوك، وبعد الوقت الذي ستحدث فيه»، وبعد القياس التجريبي لمنفعة القانون يمكن إقراره أو إلغاؤه.

وفي المنفعة الأنانية التقى «بنثام» مع الكلاسيكيين كما يقول «سباين»: «كان الاقتصاد الكلاسيكي في نزعته ووجهة نظره الفكرية، متفقاً تماماً مع فلسفة «بنثام»»[(١)].

و«بنثام» مع أن مشروعه الأساسي قانوني محض إلا أن فلسفته لها إيحاءاتها الاقتصادية، ويمثل ذلك «مدرسة مانشستر» في مطالبتها بالإصلاح القانوني لقوانين الغلال والقمح، وفيه توصل إلى حرية التجارة بصفتها الليبرالية الكلاسيكية. وفي هذه المدرسة تحقق الاندماج بين الليبرالية الكلاسيكية والراديكالية الفلسفية.

وقد اختلفت «الراديكالية الفلسفية» عن التقليد الليبرالي المعهود في السياسة، فالحكم عند الراديكاليين الفلسفيين أساسه الحاجة البشرية، وليس التعاقد كما هو معروف في فكرة العقد الاجتماعي عند «هوبز»، و«لوك»، و«روسو»؛ لأن المنطلق الفكري هو «المنفعة»، فالحاجة هي أساس الحكم، ومبرره الوحيد إشباع الحاجات البشرية.

كما اعتبر «بنثام» تقسيم السلطات أمراً وهمياً لا قيمة له، ولا يمكن أن تكون مميزاً لصحة القانون، فالمقوم الوحيد هو تحقيقه للمنفعة كما تقدم.

وقد كان يتوقع أن يتم إصلاحه القانوني عن طريق حكم مستبد مستنير أكثر من تحققه عن طريق سياسة ليبرالية، ولكن زميله «جيمس ملْ» استطاع

(١) تطور الفكر السياسي ص٩٠٩.

إقناعه بأن الإصلاح القانوني في إنجلترا يتوقف على جعل التمثيل في البرلمان ليبرالياً[١].

وقد اتفق «بنثام» مع الليبراليين الآخرين في الأساس الفكري وهو الفردية ولكن من خلال المنفعة، كما اتفق معهم في حرية التجارة من خلال القانون بعد أن أثبتت حرية التجارة أنها تحقق المنفعة.

ويقول «سباين» في تقويمه لهذا الاتجاه وأثره في الليبرالية: «كادت فلسفة القانون تكون كلها من وحي «بنثام»[٢]، ومن المعلوم أن الجانب الذي غطاه فكر «بنثام» في الليبرالية هو الجانب القانوني، كما أن ليبراليين آخرين غطوا جوانب أخرى مثل «سميث وريكاردو» في الاقتصاد، و«روسو» و«مونتسكيو» في السياسة»[٣].

وقد تقدم معنا أن «بنثام» لم يكن ليبرالياً في تصوره السياسي للدولة، ولكنه وجد في الليبرالية السياسية ما يحقق أفكاره مع أنه في أساسه الفكري ينطلق من الفردية بمفهوم نفعي.

ثالثاً: الليبرالية الفكرية:

ارتبطت الليبرالية في المجال الفكري بجهود «جون ستيورات ملْ»، وقد جاءت جهوده في فترة مهمة من تاريخ الليبرالية، وقد اقتضت هذه الفترة وجود آراء تجديدية؛ لأن الشعارات الليبرالية تبين زيفها مما دعا لإعادة التقويم لليبرالية.

وقد كانت لـ«جون ملْ» جهود تطويرية في مجالات متعددة، يعنينا منها إبرازه لحرية الفكر والرأي، وانتقاله من الكلام في ليبرالية الدولة إلى

(١) انظر: مذهب المنفعة العامة ص٧٠.
(٢) تطور الفكر السياسي ٤/٩٠٨.
(٣) انظر: حول اتجاه الراديكالية الفلسفية: تطور الفكر السياسي ٤/٨٨٩ وما بعدها.

الحديث في ليبرالية المجتمع، ومن خلال حرية الفكر والرأي انطلق «ملْ» في آرائه السياسية.

يقول «سباين» في تجديدات «ملْ»: «إن ما اعترف به «ملْ» لم تره أبداً الليبرالية القديمة: إنه لا بد أن يكون وراء كل حكومة ليبرالية مجتمع ليبرالي... فالمجتمع أو الجماعة يصبح عاملاً هاماً ثالثاً، وعاملاً له الغلبة في العلاقة بين الفرد والحكومة، وفي كفالة حرية الفرد»[(١)].

ومن زاوية حرية الفكر والرأي انطلق «ملْ» ـ أيضاً ـ لبناء الحضارة على أساس التسامح الديني الذي لا يقطع صاحبه برأي أو دين معين[(٢)].

رابعاً: التحليل الحدي (المدرسة الكلاسيكية الحديثة):

ظهر هذا الاتجاه في ظروف اجتماعية متناقضة، وناقمة على أسلوب الإنتاج الرأسمالي، فهو اتجاه فكري اقتصادي ليبرالي، وأسلوب جديد مبتكر للتحليل الاقتصادي، وقد قام هذا الاتجاه على فكر ثلاثة من أبرز الاقتصاديين الليبراليين وهم: «ستانلي جيفونز»، و«ليون فالراس»، و«كارل منجر».

وقد تأثر هذا الاتجاه بفكر «الراديكالية الفلسفية»، حيث يرون أن مشكلة علم الاقتصاد هي إشباع حاجاتنا إلى أقصى حد بأقل جهد.

ووضعوا على هذا الأساس نظرية في القيمة توهموا أنها خرجت من الفكر الاقتصادي المحض دون ارتباط بأي نظام اجتماعي لاعتمادها على المنفعة[(٣)].

وهذا الاتجاه مشترك مع الليبرالية الكلاسيكية في فكرة الحرية

(١) تطور الفكر السياسي ٩٣٨/٤.
(٢) انظر: تطور الفكر السياسي ص٩٣٢.
(٣) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص١١٤.

الاقتصادية، وبفاعلية قوى السوق في إحداث التوازن ومصالح الفرد والمجتمع، وبالوقوف ضد تدخل الدولة لأي غايات اجتماعية. فقد ظل «ألفرد مارشال»[١] ـ وهو شخصية بارزة في هذا الاتجاه ـ مؤمناً بقانون ساي للأسواق، وكان يرى أن العرض يوجد الطلب، وبالتالي فإن الأصل هو أن الاقتصاد يعرف التوازن عند مستوى التشغيل الشامل، وهذا مأخوذ عن الكلاسيك، وهو يدل على أن تجديد التحليل الحدي وتحديثها للكلاسيكية لا يعدو أن يكون في أسلوب التحليل الاقتصادي لا في مضمون الأفكار الاقتصادية.

وقد تعددت مدارس هذا الاتجاه مع اشتراكها في الفكرة الأساسية مثل: المدرسة النمساوية في الاقتصاد[٢]، والمدرسة الرياضية[٣]، والمدرسة السويدية[٤]، ومن أشهر الاقتصاديين من هذا الاتجاه «ألفرد مارشال»، و«شومبيتر» وغيرهما[٥].

خامساً: الليبرالية الاجتماعية:

يعد هذا الاتجاه من أقوى وأشهر الاتجاهات الليبرالية في مقابل الليبرالية الكلاسيكية، وهو صورة من صور تنازل الليبرالية عن تطبيق منهجها الصارم المتمثل في الكلاسيكية، والمبرر لظهور هذا الاتجاه هو المساوئ الاجتماعية العنيفة، والأزمات المتعددة لليبرالية، ومن أبرز هذه الأزمات أزمة الكساد العظيم في سنة ١٩٢٩م وما بعدها، وانتشار البطالة

---

(١) ألفرد مارشال: عالم اقتصاد إنكليزي، ولد سنة ١٨٤٢م، أستاذ الاقتصاد السياسي في جامعة أوكسفورد، وجامعة كيمبردج، أشهر آثاره: «مبادئ علم الاقتصاد» و«الصناعة والتجارة». توفي سنة ١٩٢٤م. معجم أعلام المورد ص٤٠٥.
(٢) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص١١٠.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١١٣.
(٤) انظر: المرجع السابق ١١٩.
(٥) انظر: المرجع السابق ص١٠٥ ـ ١٢٦؛ والاقتصاد السياسي ص٧٩ ـ ٩٣.

ووصول طبقات من المجتمع إلى قريب من الموت وعدم وجود ضمانات صحية وتعليمية، وغيرها.

ولهذا تعالت الأصوات بضرورة تدخل الدولة وقيامها بدورها الإيجابي، وعدم ترك المجتمع لوحشية الرأسماليين، ومع أن الليبرالية في صورتها الحقيقية يمثلها النموذج الكلاسيكي إلا أن التراث الليبرالي يتضمن آراء اجتماعية تعالج شيئاً من أضرار الليبرالية، وهي أضرار نابعة من ذات الليبرالية وتكوينها الأساسي.

وقد وجد لهذا الاتجاه مجموعة من المدارس، وأبرز هذه المدارس مدرستان هما:

- **المدرسة الكينزية:**

تعود هذه المدرسة إلى المفكر الاقتصادي «جون ماينارد كينز»[(١)] (١٨٨٣م ـ ١٩٤٦م) ونظريته المعروفة «بالنظرية العامة» والتي بيَّنها في كتابه «النظرية العامة للتشغيل وسعر الفائدة والنقود». و«كينز» من أشهر المفكرين الاقتصاديين، فقد أحدثت نظريته ثورة في الفكر الاقتصادي الليبرالي. ويعد كتابه من أشهر الكتب منذ كتاب «ثروة الأمم» لآدم سميث أبي الاقتصاد السياسي الحديث.

يقول حازم الببلاوي: «فالاقتصاد بعد «كينز» لم يعد الشيء نفسه كما كان قبله، وذلك برغم ما تعرض له من معارضة ونقد»[(٢)].

---

(١) جون مايناردكينز عالم اقتصادي بريطاني، ولد سنة ١٨٨٣م. أحد أبرز علماء الاقتصاد في العصر الحديث، نادى بضرورة توسُّع الدولة في الإنفاق على المشاريع العامة بغية القضاء على البطالة، ودعا إلى إعادة توزيع الدخل حتى تتناسب قدرة المستهلكين الشرائية تناسباً طردياً مع تطور وسائل الإنتاج. توفي سنة ١٩٤٦م. معجم أعلام المورد ص٣٨١.

(٢) دليل الفكر الاقتصادي ص١٢٧.

وتعود شهرته وأهمية نظريته إلى التغيير الذي أحدثه في الفكر الرأسمالي بعد الحرب العالمية الثانية، وعلاجه لمشكلة الكساد العظيم، وذلك باعتماد تفكير مخالف للنظرية الكلاسيكية وهو أن تدخل الدولة لعلاج مشكلات الاقتصاد ضروري ومُلِحّ.

وقد اتُهِمت الكينزية بخروجها عن الليبرالية إلى الاشتراكية، والحقيقة أن الكينزية هي محاولة لعلاج أمراض الليبرالية، وإنقاذها من مأزقها. ولكنها مخالفة لها في جذورها مع بقائها في إطارها العام على الفكر الليبرالي.

- **مدرسة الطريق الثالث:**

تعتبر هذه المدرسة محاولة لتجديد الليبرالية الاجتماعية بعد أن ظهرت عيوب الكينزية، وتدنت مستويات فكرة تدخل الدولة الاجتماعي في المجال الاقتصادي.

وهي من الناحية النظرية محاولة للتوسط بين فكرة المدرسة الكينزية ـ التي عمت أوروبا قاطبة منذ العقد الرابع من القرن العشرين (وهي تدخل الدولة في مجال الاقتصاد لمنع الأزمات الاقتصادية، ودعم الجانب الاجتماعي الإنساني)، وبين فكرة إطلاق قوى السوق التلقائية دون تدخل، وهي الفكرة الأساسية في المذهب الكلاسيكي.

وقد ظهرت هذه المدرسة ـ من الناحية التطبيقية ـ عندما رفع «توني بلير» شعار «الطريق الثالث» لحملته الانتخابية الأولى مرشحاً عن حزب العمال الجديد في الانتخابات البريطانية، والتي فاز فيها وأصبح رئيساً للوزراء لأول مرة سنة ١٩٩٧م.

وكذلك عند وصول الديمقراطيين الجدد إلى البيت الأبيض تحت رئاسة «بيل كلينتون»، ثم زادت شعبيته لدى الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية في أوروبا كحركة جديدة ترمم تراث الليبرالية الاجتماعية،

وتحاول الخروج بها من أزمتها أمام تيار العولمة (الليبرالية الكلاسيكية الجديدة)[(١)].

ولهذا تبناه المستشار الألماني «غير هارد شرويدر»، واستخدم شعارات الطريق الثالث مما أتاح له الفوز بالانتخابات في خريف سنة ١٩٩٨م.

ثم توسع إطار الطريق الثالث ليصبح فكراً عالمياً حيث انضم إلى قطاره رئيس دولة كوريا الجنوبية «كيم داي يونغ» والرئيس البرازيلي «فرناندو هرنيكو».

ويعتبر العقل المفكر والمنظر الأبرز الذي يروّج لأطروحة الطريق الثالث ويدعمه علمياً هو «أنتوني جيدنز» وهو يساري قديم، والعقل المدبر لحملة «توني بلير» الانتخابية وذلك من خلال مؤلفه الشهير «الطريق الثالث ـ تجديد الديمقراطية الاجتماعية».

وهكذا تحول الطريق الثالث من فكر بريطاني يريد ترميم الديمقراطية الاجتماعية المتداعية إلى فكر عالمي منافس لليبرالية الجديدة، ويرى كثير من المحللين أنها التفاف للوصول لليبرالية الجديدة مع الاحتفاظ بالمسمى العتيق «الديمقراطية الاجتماعية».

ولعل مواقف بريطانيا السياسية، وموافقة «توني بلير» للرئيس الأمريكي «جورج بوش» في مواقفه تؤكد هذا التحليل وتقويه، لا سيما أن رغبة الشعوب الأوروبية هي في الاتجاه الاجتماعي ورفض وحشية العولمة، ويؤيد ذلك المواقف المتكررة في رفض دستور الاتحاد الأوروبي في فرنسا وهولندا وغيرهما[(٢)].

---

(١) انظر: الطريق الثالث ص٣٠.

(٢) انظر: تقديم محمد الجوهري لكتاب «الطريق الثالث» لأنتوني جيدنز (مترجم)، =

سادساً: الليبرالية البراجماتية[1]:

هذا الاتجاه هو اتجاه «الليبرالية الأمريكية»، فقد بدأت الليبرالية الأمريكية متأثرة بـ«جون لوك» كما سبق، ولكن ما لبثت أن تطورت بعد الثورة الصناعية الهائلة لتصبح أكثر عملية ومادية، ومن ثم اعتنقت فلسفة جديدة تعتمد على النتائج العملية في النظرة للحياة وهي (البراجماتية) وقد أصبحت النظرة الأمريكية الجديدة للحياة (البراجماتية) بمثابة إصلاح وتعديل للفكر الليبرالي ليكون موافقاً لروح العصر وظروفه المتغيرة، وليكون دعماً لتقدمه ونموه في ظل المتغيرات التقنية.

والبراجماتية فلسفة أمريكية خالصة تركز على فردية الإنسان ونفعيته بصورة عملية مستقبلية، ويدل على توافق الليبرالية والبراجماتية قول «وليم جيمس»: «دع كل إنسان يؤثر الجانب الذي يرتضيه، أعني الجانب الذي يجلب له السعادة في نفسه ويهيئ له حياة مطمئنة يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو الخطأ»[2]، وهذا النص يدل على اشتمال البراجماتية على الحرية الفردية النفعية.

ولكن البراجماتية تتميز بأنها فلسفة عملية، ولهذا أخذتها الليبرالية الأمريكية كمعيار تقيس به نتائج الأفكار الليبرالية؛ لأن البراجماتية تعتبر النتائج الموفقة دلالة على أنها هي الحق والصدق، فالحق والصدق يصنع من خلال القوة في ميدان الحياة الفسيح.

وبهذا نستطيع القول بأن البراجماتية قد وطّدت دعائم الليبرالية في المجتمع الأمريكي من خلال التركيز على الفردية النفعية، والعمل كمقوم

= وعرض كتاب «ضد الطريق الثالث» لألكس كالينيكوس (غير مترجم)، في موقع (الجزيرة نت).

(١) البراجماتية (pragmatism).

(٢) عن مفهوم الليبرالية عند جون ديوي ص١٩١.

للحق والصواب، ومن خلال تقديم حلول للمشاكل اليومية التي تكتنف حياة الأفراد، وتوقف تقدمهم؛ لأن هذه المشاكل تقيّد حرية الأفراد في تشكيل الوجود الإنساني بصورة فعّالة ومؤثرة، وهذه الصورة تخدم التقدم العلمي وتفسح مجالاً أوسع للعمل الإنساني، فالبراجماتية والليبرالية وجهان لعملة واحدة، وهذه العملة هي إطلاق كافة القدرات الفردية لتحقيق التقدم، والعمل على إزالة كل العوائق المثبطة لهمة التفوق والأفكار لدى الأفراد، وهما دعامة قوية للرأسماليين بحجة قوتهم على العمل ونتائجه العظيمة التي تخدم الأفراد، حسب تصورهم(١).

سابعاً: الليبرالية الجديدة:

هذا الاتجاه هو آخر أطوار الليبرالية، وهو الليبرالية التي تبنته الدول الصناعية الكبرى والمنظمات الدولية كصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، ومنظمة التجارة العالمية، وبدأت آثاره ومعالمه تتضح أكثر فأكثر.

وقد أصبح صوت هذا الاتجاه هو المرتفع لتبني الإمبراطورية الأمريكية له، لا سيما في ظل نظام القطب الواحد، وقد شعرت بقية الدول المعتقدة لأفكار اقتصادية أخرى أنه لا مندوحة عنه، ولهذا أخذت في تعديل ما تعتقده من أفكار ليتوافق معه، ويسير مقارناً له، كما حدث في الاتحاد الأوروبي الذي يعتقد أكثر أعضائه الليبرالية الاجتماعية. ويعبر عن هذا الاتجاه مجموعة من المدارس منها:

- **المدرسة النقدية (مدرسة شيكاغو):**

وهذه المدرسة تعود في مقولاتها الأساسية إلى فكر المدرسة

---

(١) انظر في موضوع الليبرالية البراجماتية: المصدر السابق ص١٨٦ ـ ١٩٦؛ وحياة الفكر في العالم الجديد ص ١٦٨، ١٧٣، ١٧٦.

الكلاسيكية، مثل الحرية الاقتصادية، واعتماد الاقتصاد المرسل دون قيود أو تدخل من الدولة، والاعتقاد في فاعلية قوى السوق التلقائية ونحوها[١].

وتعرف هذه المدرسة: بمدرسة شيكاغو نسبة إلى الأساتذة الذين حملوا لواء الدعوة لأفكارها ويعملون في جامعة شيكاغو مثل: «ميلتون فريدمان»، و«كارل برونز» و«م.ملتزر»، و«فيليب كاجان»، و«د.ليدلر» وغيرهم[٢].

وتركز هذه المدرسة على النقود والسياسة النقدية وتوليها اهتماماً بالغاً في سير النظام الرأسمالي وتفسير كل شيء في الاقتصاد من تطورات إيجابية أو سلبية من خلال التداول النقدي فحسب دون أي اعتبار للإنتاج أو الاستهلاك أو العمل. وقد طبقت سياسة النقديين في أكبر دولتين في العالم وهما: الولايات المتحدة، وبريطانيا، في فترة الثمانينيات من القرن العشرين وفشلت فشلاً ذريعاً[٣]، وقد عرفت هذه التجربة (بالتاتشرية) نسبة لـ«مارجريت تاتشر»[٤] رئيسة وزراء بريطانيا منذ عام ١٩٧٩م، و(الريجانية) نسبة لـ«رونالد ريجان»[٥] رئيس الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨١م.

---

(١) انظر: معجم الاقتصاديين المعاصرين ص٢٢٠.

(٢) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧٢٧)، ٢٠/ديسمبر/١٩٨٢م ص٣٢ - ٣٦.

(٣) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص١٥٦.

(٤) مارغريت ثاتشر: سياسية بريطانية (رئيسة الوزراء) ولدت سنة ١٩١٨م، انتخبت عام ١٩٧٥م زعيمة لحزب المحافظين، ثم أسندت إليها رئاسة الوزارة، إثر فوز حزبها في الانتخابات النيابية، فكانت بذلك أول امرأة تتولى هذا المنصب في بريطانيا، بل في أوروبا كلها. معجم أعلام المورد ص١٥٢.

(٥) رونالد ريجان: سياسي أميركي، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، ومن أركان الحزب الجمهوري، ولد سنة ١٩١١م، عُرف بنزعته اليمينية وبعدائه للشيوعية، بدأ حياته ممثلاً سينمائياً فظهر في نحو من خمسين فيلماً، وتميز بأداء أدوار رعاة البقر، ثم خاض المعترك السياسي فكان عند انتخابه للرئاسة حاكماً لولاية كاليفورنيا. معجم أعلام المورد ص٢١٦.

• **مدرسة الاختيار الحر:**

وهي مدرسة تُعنىٰ بدراسة سلوك رجال السياسة والإدارة لمعرفة بواعث القائمين عليها باعتبارهم أفراد لا يختلفون عن غيرهم في سعيهم وراء تحقيق مصالحهم الخاصة(١). ومؤسسها هو «جيمس بوكنان»(٢) (مولود سنة ١٩١٩م) وهو اقتصادي أمريكي بارز(٣). وقد بين حازم الببلاوي أن نظرية الاختيار العام الحر قد «أرست الأساس المنطقي لعدم كفاءة وسلامة القرارات العامة في كثير من الأحوال، فإنها تكون قد ساهمت بذلك في دعم الاتجاهات الليبرالة الجديدة، وضرورة وضع الحدود والقيود على نشاط الدولة»(٤).

ويعتمد مجموع أعمال «جيمس بوكنان» على التطبيق المنتظم للفردية المنهجية في دراسة المالية العامة، وهو بهذا يرفض الأطروحة التقليدية القائلة: «بأن الحكومة عنصر فعّال مكلف بتحديد المصلحة العامة وفرض احترامها»، وهو يعتبر أن الاختيار الفردي الحر للمواطن هو الذي يجب أن يتركز حوله التحليل الاقتصادي(٥).

(١) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص١٧٨.
(٢) جيمس بوكنان: ولد عام ١٩١٩م بولاية تنس الأمريكية، حصل على الدكتوراه من جامعة شيكاغو عام ١٩٦٨م، عمل في عدد من الجامعات الأمريكية، وأسس مع جوردون تولوك جمعية الاختيار الحر في عام ١٩٦٣م، وأسس مجلة باسم الجمعية، وتولى مركز دراسة الاختيار الحر بجامعة فرجينيا من ١٩٦٩ حتى ١٩٨٣م، وكان بوكنان في شبابه اشتراكي النزعة ثم تحول ليكون نصيراً لاقتصاد السوق. معجم الاقتصاديين المعاصرين ص٢٢٤.
(٣) انظر حول فكر جيمس بوكنان: معجم الاقتصاديين المعاصرين ص٢٢٤.
(٤) دليل الفكر الاقتصادي ص١٨٠.
(٥) انظر: معجم الاقتصاديين المعاصرين ص٢٩٨.

الباب الثالث

مجالات الليبرالية

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الليبرالية السياسية.

الفصل الثاني: الليبرالية الاقتصادية.

تمهيد

العلاقة بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية.

تعتبر «السياسة» و«الاقتصاد» الميدان الأساسي لليبرالية، فقد ارتبطت الليبرالية بهذين المجالين باعتبارها فكراً سياسياً واقتصادياً يدعو إلى الحرية الفردية، ويرفض الاستبداد والقيود المفروضة على حرية الفرد.

وقد جاء تصور الليبراليين للعلاقة بين السياسة والاقتصاد على نوعين:

أحدهما: يعتقد أن الحرية الفردية يتم الوصول إليها من خلال الحرية السياسية وذلك بتطبيق الديمقراطية مع التأكيد على ضرورة تدخل الدولة لمصلحة الفرد وإدارة الاقتصاد بما يحقق هذه المصلحة، وهذا التصور يحاول الجمع بين الديمقراطية والقضايا الاجتماعية، وهو يرى في تدخل الدولة تنمية للاقتصاد بتحفيز الطلب الموصل لكثرة العرض، وليس في ذلك أي ضرر على حرية الفرد بل هو دعم للحرية الفردية.

وهذا التصور يرفض «الاشتراكية الدكتاتورية» التي طبقتها الشيوعية في روسيا؛ لأنها دمرت الحرية الفردية، ولكنه لا يرفض «الاشتراكية الديمقراطية»، ويرى هؤلاء أن الحرية الاقتصادية المنفلتة تؤدي إلى دكتاتورية الرأسماليين وتقضي على الحرية الفردية في نهاية المطاف.

والثاني: يعتقد أن الحرية السياسية لا يتم الوصول إليها إلا من خلال الحرية الاقتصادية «فالحرية الاقتصادية في حد ذاتها جزء مهم جداً من

الحرية الكلية»[(١)]، وهي كذلك وسيلة ضرورية للحرية السياسية.

وهذا التصور يعتقد أن الدولة لا يصح أن تتدخل في الاقتصاد؛ لأن ذلك موصل لتدمر الحرية الفردية، وفتحٌ لبوابة التسلط، وتقييد الحريات، ودكتاتورية مغلفة بالديمقراطية.

ويظهر الفرق واضحاً بين هذين التصورين فقد اتفقا على أهمية الحرية الفردية كمنطلق أساسي في المجال السياسي والاقتصادي، ولكن أحد التصورين دخل من البوابة السياسية وجعل الاقتصاد تبعاً لها، والآخر عكس القضية، وكانت النتائج مختلفة بينهما.

ولليبرالية في هذين المجالين آثارٌ وانعكاساتٌ كبيرة في الفكر والأخلاق وغيرهما، فقد فتحت الليبرالية بوابة الإلحاد بكل صوره من خلال حرية الفكر، ولعل المذاهب الفكرية الإلحادية من آثار هذه الحرية المزعومة، وكذلك التحلل الأخلاقي ناتج عن الحرية الشخصية، ويدخل في ذلك تحرير المرأة من القيم والأخلاق، وانتشار الشذوذ والانحراف في العلاقات الجنسية والأسرية ونحوها.

ولكنّ حرية الفكر والرأي، والحرية الشخصية تبحث في الفكر الليبرالي باعتبارها حقوقاً للأفراد يجب أن تمنحها الدولة الليبرالية لمواطنيها دون تدخل فيها مهما كانت نتائج الفكر والسلوك

وسيقتصر بحثي في مجالات الليبرالية على الليبرالية السياسية والاقتصادية دون التعرض للآثار المترتبة عليها؛ لأنها مما يمكن الوصول إليه، وطلباً للاختصار، علماً أنني أشرت لهذه الآثار دون تطويل أو تفصيل.

وسوف نعرض المذهب الليبرالي في هذين المجالين (السياسة والاقتصاد) بصورة تفصيلية ونختم كل مجال ببيان أزمته ومأزقه الذي يبين انهياره وتهافته وتناقضه.

---

(١) الرأسمالية والحرية ص١٢.

الفصل الأول:

الليبرالية السياسية

تعتمد الليبرالية على «الحرية الفردية» كمفهوم أساسي لها، ولكنها تواجه وضعاً طبيعياً في الحياة الإنسانية وهو أن الإنسان اجتماعي بطبعه، ومن صور حياة الإنسان الاجتماعية «الحياة السياسية»، وقد وجد لليبرالية أفكار سياسية تحاول الجمع بين ضرورة المحافظة على حريات الأفراد، وتنظيم شؤونهم السياسية.

وقضية العلاقة بين الفرد والمجتمع «قضية أساسية» في الفكر الليبرالي، والأساس المشترك بين جميع الليبراليين هو ضمان حرية الفرد، وعدم التدخل فيها، مع تنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً بما يوافق هذه الحرية. ولهذا يختلف الليبراليون في طريقة تنظيم المجتمع بناءً على مدى ضمان حرية الفرد، أو التدخل المسموح والممنوع فيها، وأساس هذا الاختلاف هو محاولة فك الاشتباك الحاصل بين «مفهوم الحرية والمساواة»، فالحرية الفردية إذا كانت منفردة أضرت بالمساواة، والمساواة الكاملة تضر بالحرية الفردية.

وقد اتجه بعض الليبراليين إلى تغليب جانب الحرية ـ وهذا هو الأصل في الفكر الليبرالي ـ فمنع تدخل الدولة حتى على مستوى إعانة الفقراء والمحتاجين وحماية البيئة، وغلّب آخرون جانب المساواة فطالبوا بالحد من الحريات لمصلحة المساواة الاجتماعية. وكذلك يحصل الاختلاف في أشكال الحكومات وصورها، وأنواع التدخل المشروع وغير المشروع في المجال الخاص للفرد.

وسأعالج هذه القضية في هذا الفصل من خلال النقاط التالية:

١ ـ نظرية العقد الاجتماعي باعتبارها النظرية الأساسية في تكوّن الدولة، وعلاقتها بالأفراد.

٢ ـ الحقوق الأساسية للأفراد.

٣ ـ فصل السلطات باعتباره أهم ضمانات الحرية الفردية.

٤ ـ حدود سلطة المجتمع على الفرد.

٥ ـ حرية التفكير وإبداء الرأي وفتح المجال للاختلاف والتعددية.

٦ ـ الليبرالية في مواجهة الديمقراطية، ليتبين العلاقة بين الليبرالية كفكر يعتمد على الحرية الفردية، والديمقراطية كنظام يعتمد على المساواة.

٧ ـ أزمة النظام الديمقراطي، وبيان تناقضاته وإشكالياته.

أولاً: نظرية العقد الاجتماعي:

تعود فكرة وجود عقد بين الحاكم والمحكوم، أو بين الدولة والأفراد في الفكر الأوروبي إلى الفلسفة اليونانية والرومانية، فكثيرٌ من السوفسطائيين بنوا تصورهم للدولة على أساس تعاقدي، وفي الفكر اليوناني «ذهب «كارتيادس» إلى أن الناس كانوا يعيشون قديماً بلا قانون، وكان كل منهم يعتدي على الآخر؛ مما أدى إلى انتشار القلق والخوف؛ ولذلك أبرموا

عقداً فيما بينهم يخضعون وفقه لنظام يختارونه»[١] «وهذا الرأي اعتنقه كثير من الأبيقوريين، وقد نقل «المدرسيّون» هذه الفكرة إلى المسيحية وحاولوا التوفيق بينها وبين الكتاب المقدس، ولكن هذه الفكرة صار لها شأن كبير في مطلع العصر الحديث على يد «توماس هوبز»، وقد عرضها بصورة علمانية محضة، حيث تصور حصول العقد دون أي علاقة بالدين، وأصبحت الأساس النظري للقانون الوضعي والسياسة المعاصرة[٢].

ولم يتفق دعاة العقد الاجتماعي على تصوره ومبرره، ومدى واقعيته والنتائج المترتبة عليه، والنظم السياسية الموافقة له. فقد انطلق «هوبز» من الحالة الطبيعية للبشر[٣]، حيث زعم «أن الإنسان بطبيعته مجرد فرد أناني لا يتحرك إلا من أجل ذاته أو نحو ذاته، فليست الأنانية عرضاً من أعراض الحياة البشرية، بل هي جوهر الوجود الإنساني من حيث هو وجود مادي نفعي يقوم على السعي نحو البقاء، والعمل على زيادة السيطرة»[٤].

وزعم «بأن القانون الطبيعي الأوحد الذي يحرك الآلات البشرية إنما هو قانون الأنانية أو المنفعة أو القوة»[٥].

وقد انتقلت فكرة «الأنانية» كطبيعة ذاتية للفرد، وأنها المحرك الأساسي للإنسان إلى «هوبز» من «ميكيافيلِّي»، وهو أول مفكر يبرر الانحراف الأخلاقي السياسي من الناحية العقلية بتفسير علماني جديد على المجتمع[٦].

---

(١) تراث الإنسانية ـ العقد الاجتماعي ـ ١/ ٥٧٤.
(٢) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.
(٣) هناك فرق بين «الحالة الطبيعية للبشر» عند هوبز، وهي تعني طبيعة الإنسان الذاتية، و«حالة الطبيعة» عند لوك، والتي تعني افتراض حالة ليس فيها دولة ولا نظام.
(٤) تراث الإنسانية (اللواثان) ١/ ٢٥٦.
(٥) المرجع السابق ١/ ٢٥٧.
(٦) تطور الفكر السياسي (سباين) ٣/ ٤٨٠؛ وحكمة الغرب ٢/ ٢٩ ـ ٣٣.

وقد اعتمد «هوبز» على المنفعة كأساس فلسفي بنظرته إلى الإنسان فقال: «لا حرج علينا إذا نحن قلنا: إن المنفعة هي قاعدتنا الأخلاقية الوحيدة»[١].

هذه الحالة السوداوية للطبيعة الإنسانية جعلت «هوبز» يرى أن «الجميع في حرب مع الجميع»؛ لأن حالة الإنسان جعلته يعتمد على «القوة» في الامتلاك غير المحدود، وهذا ما ولد حالةً من الخوف اضطرتهم لبناء دولة ومجتمع مدني ليحصل السلم بها.

هذا التصور عند «هوبز» تصور افتراضي لا حقيقة له، أراد به تبرير وجود الدولة وطبيعة النظام الحاكم فيها، واعتمد فيه على الملاحظة لسلوك الإنسان.

ومع أن منطلق «هوبز» ليبرالي من حيث اعتماده على الفردية كطبيعة للإنسان إلا أن تصوره لم يكن ليبرالياً عندما قرر ضرورة تركيز السلطات في يد واحدة[٢]، وتوصل بضرورة الدولة الاستبدادية إلى تبرير الملكية المطلقة.

وقد تنازل الناس عن حرياتهم للحاكم المستبد للوصول إلى الأمن والعدالة والسلامة، فلا يجوز الثورة على هذا النظام، ولا التراجع عن العقد، فليس هناك خيار للفرد إما السلطة المطلقة أو الفوضى الكاملة[٣].

ولقد كان «هوبز» أول من وضع أصول نظرية «العقد الاجتماعي» بصورتها الحديثة[٤]، ثم جاء بعده «جون لوك» وقد وافقه في فكرة العقد الاجتماعي، بينما خالفه في طبيعة الإنسان، حيث اعتبر الإنسان خيِّراً

---

(١) تراث الإنسانية (اللواثان) ١/ ٢٥٦.
(٢) المرجع السابق ١/ ٢٥٩.
(٣) انظر: تطور الفكر السياسي (سباين) ٣/ ٥٨٥.
(٤) انظر: تراث الإنسانية (اللواثان) ١/ ٢٥٩.

بطبعه، وأن حالة الطبيعة عنده هي حالة سلام، وإرادة طيبة، ومساعدة متبادلة وحرية، ومساواة.

والحرية في حالة الطبيعة غير محدودة، ولكنها محكومة بقانون طبيعي، وهو ملزم لكل أحد وليس هناك سلطة عليا، ولا سيادة لأحد على الآخر، فهذه الحرية والمساواة بين الناس في حالة الطبيعة هي الأساس في وجود ملكية خاصة تبرر نفسها بالعمل، وتوصل لتكوين مجتمع مدني وحكومة مهمتها حماية هذه الملكية[(١)].

ومن خلال تأمل نظرة «لوك» للعقد الاجتماعي يتبين أن الإنسان بعد العقد متطور عن حاله قبل العقد، وليس مختلفاً عنه، ولكن فائدة العقد هي تنظيم المحافظة على الملكية الخاصة وإعطاء الشرعية للمجتمع الجديد المحافظ على هذه الملكية.

وإذا لم يلتزم الحاكم بمقتضى العقد بينه وبين الأفراد فإنه يجوز للأفراد الثورة لاسترجاع حقوقهم، وبهذا يقرر «لوك» شرعية الثورة على النظم الملكية المطلقة، والأرستقراطية التي لا تحمي حقوق الأفراد وممتلكاتهم. وهو بهذا يبرر الثورة الإنجليزية على الملكية ويؤيد الحكومة المقيدة مثل «الملكية الدستورية».

ومع أن «جون لوك» خالف «هوبز» في تصوره لطبيعة الإنسان، وأنه في حرب مع الآخرين إلا أنه وافقه في طبيعة الإنسان الفردية الأنانية والتي تستمر معه بعد العقد، وذلك من خلال الملكية الخاصة، وهي المدخل الليبرالي لفكر «لوك» السياسي والاقتصادي.

ثم انتقلت فكرة «العقد الاجتماعي» إلى «جان جاك روسو» فطورها وكتب فيها كتابه الشهير «في العقد الاجتماعي».

---

(١) انظر: الليبرالية إشكالية مفهوم ص٧٢ ـ ٧٣.

وقد انطلق «روسو» في تصور العقد من الصورة المفترضة الخيالية[١] عن حالة الطبيعة للإنسان وافق «لوك» في طبيعة الإنسان الخيّرة، واتسام حالة الطبيعة بالحرية، والمساواة، والسعادة، ونقد تصور «هوبز» الذي يرى أن علاقة الإنسان بالإنسان علاقة حرب دائمة؛ لأن الحرب لا يمكن أن توجد في حالة الطبيعة حيث لا توجد ملكية خاصة، وعزَا الحروب إلى الدول المستبدة المناقضة للحق الطبيعي[٢].

ولكن حالة الطبيعة لم تستمر على صورتها المثالية، بسبب ازدياد السكان والنمو الاقتصادي، وتخلي الحياة البشرية عن طبيعتها مما ولد الصراع وفقدان الأمن، وللمحافظة على الأمن أقيم المجتمع المدني على أساس العقد الاجتماعي[٣].

ولهذا العقد شروط اقتضت تخليه عن حرياته الطبيعية فلا يجوز الإخلال بها لأن أدنى تعديل يجعلها باطلة، ويلغي دور العقد ولوازمه[٤].

يقول «روسو» عن هذه الشروط: «هذه الشروط يمكن اختصارها جميعاً في شرط واحد، ألا وهو التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها؛ إذ بما أن كل شخص ـ بدءاً ـ قد قدم نفسه بأكملها، وأن الحالة متساوية بالنسبة للجميع، وبالنظر إلى تساوي الحالة بالنسبة للجميع فلا مصلحة لأحد بأن يجعلها مكلفة للآخرين. أما وقد تم التنازل بلا تحفّظ فإن الاتحاد ـ فضلاً عن ذلك ـ يكون أكمل ما يمكن أن

---

(١) يرى جون لوك أن العقد حقيقة تاريخية واقعية، وهذا مع مخالفته للواقع فهو مخالف أيضاً لرأي أكثر المفكرين الذين نظروا له ووضحوا صورته؛ ولهذا يرى كانت أن العقد أسطورة تاريخية، لكنها تحمل حقيقة فلسفية (الليبرالية إشكالية مفهوم).

(٢) انظر: في العقد الاجتماعي ص٤٣.

(٣) انظر: السياسة بين النظرية والتطبيق ص٣١٥.

(٤) انظر: في العقد الاجتماعي ص٤٩.

يكون ولا يبقى لأحد شيء يطالب به؛ إذ لو بقيت للأفراد بعض الحقوق، لعُدم كون أي مرجع أعلى مشتركاً يمكن الفصل بينهم وبين الجمهور، وبالنظر إلى أن كل واحد في أية نقطة سرعان ما قد يدعي أنه الحكم الخاص لنفسه في جميع المسائل، إذاً لكانت حالة الطبيعة قد دامت ولأصبح الاتحاد بالضرورة استبداداً وعقيماً»[١].

وهذا الكلام لو صدر من غير «روسو» لقيل: إنه رفض لليبرالية ودعم للاستبداد وتكريس للدكتاتورية والشمولية؛ لأنه يصرح فيه بتنازل الفرد عن حريته لصالح المجتمع المدني الجديد.

ولكن «روسو» يدعو للحرية، ويقف ضد الملكية المستبدة[٢]، وهو ـ أيضاً ـ يتبنى مفهوماً معيناً للحرية، ويرى ضرورة تقييدها بالمساواة.

فالتنازل عن الحرية الفردية الذي ينتقل بموجبه الفرد من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني ليس معناه التنازل المستبد؛ لأنه يتنازل للمجتمع، وليس لفرد آخر أو جهة معينة.

«فكل واحد إذ يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد»[٣]، والإرادة العامة المكونة من تنازل الأفراد بعضهم لبعض هي عين الحرية، وأعلى صورها.

ولهذا ينتقد «روسو» تخلي الفرد عن حريته للآخر فيقول: «إن تخلي المرء عن حريته هو تخلٍّ عن صفته كإنسان.. إذ إن تنازلاً كهذا منافٍ لطبيعة الإنسان، وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقية من أفعاله»[٤].

---

(١) انظر: في العقد الاجتماعي ص٤٩.
(٢) المرجع السابق ص٣٥.
(٣) المرجع السابق ص٤٩.
(٤) المرجع السابق ص٤٢.

وهو يعد العقد بين فرد يتنازل لفرد آخر عن حريته عقداً باطلاً فيقول: «إنه لاتفاق باطل ومتناقض أن تشترط من جانب سلطة مطلقة، ومن الجانب الآخر طاعة بلا حدود»[١].

وبهذا يتبين أن «روسو» يفرق بين نوعين من التنازل عن الحرية، الأول: لصالح فرد آخر، وهذا استبداد وعبودية، والثاني: لصالح الجميع دون أحد بعينه، وهذا نوع من الحرية يتكون بها المجتمع المدني.

وقد لخص «روسو» الميثاق الاجتماعي بعد استبعاد ما ليس من جوهره في العبارة التالية: «يسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدراته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل»[٢].

والإرادة العامة هي التي تتكون من كل إرادات المجتمع والمعبرة عن إرادة الأمة، فأصبح الأفراد من خلالها كأنهم جزء واحد وإرادة واحدة.

وهذه الإرادة العامة هي صاحبة السيادة المطلقة، وتسعى للمصلحة المشتركة[٣]، وإذا قدم أي فرد إرادته الخاصة على الإرادة العامة فإنه يجب أن يجبر على الإرادة العامة.

يقول «روسو»: «إن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة سوف يرغم عليها من قبل الهيئة بأكملها، وهذا لا يعني شيئاً آخر غير أنه يجبر على أن يكون حراً»[٤].

وقانون الدولة الشعبية هو نتيجة الإرادة العامة، ومعنى هذا أن

(١) في العقد الاجتماعي ص٤٢.
(٢) المرجع السابق ص٥٠.
(٣) المرجع السابق ص٥٤.
(٤) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

«روسو» يرى أن الدولة من حقها أن تجبر الأفراد على التزام قانونها؛ لأنه مقتضى الإرادة العامة.

وهذا يدل على اختلاف توجه «روسو» عن «لوك» في تصور الدولة الليبرالية، ومن هنا اعتبر بعض الليبراليين «روسو» ضد الليبرالية، وفكرته طريق مناسب لتشريع الاستبداد.

وينتج عن انتقال الفرد من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية اكتساب الحرية المدنية، وملكية كل ما هو في حيازته[١].

والفرق بين الحرية في حالة الطبيعة والحالة المدنية أن الحرية في الثانية مقيدة بالإرادة العامة التي ينتج عنها العدالة، بينما الحرية الطبيعية تعتمد على الغريزة، وبالتالي فهي حرية منفلتة بلا حدود، وفي هذا يقول «روسو»: «الحرية المعنوية التي وحدها تجعل من الإنسان سيد نفسه حقيقة، إذ إن نزوة الشهوة وحدها عبودية، وإطاعة القانون الذي نسنُّه لأنفسنا هي حرية»[٢].

وقد عظّم «روسو» دور الدولة باعتبارها الإرادة العامة، على خلاف طريقة الليبراليين الآخرين الذين يعتبرون الدولة شرّاً لا بد منه، وأن التقليل من نفوذ الدولة يعتبر زيادة في الليبرالية، بينما زيادة التدخل من الدولة يعتبر عدواناً على الفرد.

وهذا يؤكد أن «روسو» يعظّم الديمقراطية على حساب الليبرالية، ولا يكترث من تقييد الدولة لبعض الحريات؛ لأنه يعتبر هذا التقييد ناتجاً عن القانون، وطاعته حرية.

وقد تجاوز «روسو» اعتبار الدولة ذات المؤسسات الجماعية إرادة

(١) انظر: في العقد الاجتماعي ص٥٥.
(٢) المرجع السابق ص٥٦.

عامة معصومة إلى إمكانية اعتبار أوامر الرؤساء إرادات عامة فقال: «لا يعني هذا قط أن أوامر الرؤساء لا يمكن اعتبارها إرادات عامة، طالما يكون صاحب السيادة حراً في معارضتها ولا يعارضها، ففي مثل هذه الحالة يجب أن نخمّن من السكوت العام بأن الشعب راض»[(١)].

ومع الأوصاف التي أسبغها «روسو» على الإرادة العامة كقوله: «إن الإرادة العامة تكون دائماً عادلة، وتميل إلى النفع العام»[(٢)]، وقوله ـ أيضاً ـ: «والإرادة العامة تكون دائماً سديدة ولكن الحكم الذي يوجهها لا يكون دائماً مستنيراً»[(٣)] فهو لم يبين حقيقتها بصورة دقيقة؛ فتارةً يعتبرها «الشعب» بكل أفراده، وتارة يعتبرها «المشرّع» للقوانين، ومرة أخرى يعتبرها «الدولة»، وأحياناً يفهم من كلامه أنها الفرد، ولكن الظاهر أنه يعتبرها «الشعب كله»، ولهذا يصورها بصورة الديمقراطية المباشرة، ويعتقد أن كثرة الناس في الدولة تضعف الحرية والديمقراطية[(٤)].

وقد تعرّض «روسو» لحملة نقدية شديدة من مفكرين ليبراليين بسبب آرائه السابقة، فقد قال عنه «بنجامين كونستانت»[(٥)]: «إنه أبشع حليف للطغيان في شتى صوره»[(٦)] ويقول «ديجوي» أستاذ القانون العام: «إن «روسو» يعد أباً للطغيان اليعقوبي، والتحكم القيصري والموحي بمبادئ

(١) في العقد الاجتماعي ص٦٤.

(٢) المرجع السابق ص٦٨.

(٣) المرجع السابق ص٨١.

(٤) انظر: المرجع السابق ص١١٨ ـ ١١٩.

(٥) بنجامين كونستانت: سياسي وكاتب فرنسي، ولد سنة ١٧٦٧م. سويسري المولد، يعتبر أحد رواد الرواية السيكولوجية تعاطف مع الثورة الفرنسية، فغادر إنكلترا إلى باريس عام ١٧٩٥م. قاوم نظام نابليون بونابرت، فاضطر إلى النزوح عن فرنسا والعيش في سويسرا، وفي ألمانيا، أهم آثاره: رواية «أدلف»، توفي سنة ١٨٣٠م. معجم أعلام المورد ص٣٧٨.

(٦) تراث الإنسانية (العقد الاجتماعي) ١/ ٥٨٦.

الحكم المطلق التي عبّر عنها «كانت» و«هيجل»»[١]، ويقول «كوبان»: «إن فكرة التقدّم من الأفكار التي لا يمكن أن نعزوها لـ«روسو»»[٢]. ويقول «ويلز»: «إن «روسو» كان يلتمس المعاذير لنقض العقد الاجتماعي وهدمه أكثر مما يؤكد ضرورته»[٣].

وقد مدحه آخرون، فقد ذهب «برجسون» إلى أن فلسفة «روسو» تعد ـ بعد فلسفة «ديكارت» ـ أقوى مؤثر في العقلية الإنسانية في العصر الحديث[٤].

ولا ريب أن نظرية «روسو» فيها اضطراب وغموض، فهو لم يبين حقيقة الإرادة العامة بصورة واضحة، وترك الدارس لنظريته في حيرة شديدة حول حقيقة تصوره لشكل الدولة من الناحية العملية، بالإضافة إلى أنه تحدث عن قوانين الإرادة العامة، وكأنه يتكلم حول الدستور، بينما تجاهل القوانين التفصيلية، ودور الإرادة العامة فيها، وكيفية تشريعها.

والذين نقدوه من الليبراليين كان سبب نقدهم له هو تعظيمه دور الدولة على حساب الفرد، وإعطاؤُه للدولة سلطات مطلقة في تقييد الحريات؛ لأن الدولة ـ في نظر «روسو» ـ هي نتاج الإرادة العامة التي لا تخطئ ولا تجور، وتسعى للمصلحة المشتركة كما سبق الإشارة إليه. ويبقى دور الدولة وعلاقته بحرية الفرد من القضايا المختلف فيها بين الليبراليين.

ومن خلال ما تقدم يلاحظ أن السيادة في الدولة الناتجة عن العقد تعتمد على اتفاق الأفراد، وأن شرعية نظام الدولة يرجع إلى التوافق بين أطراف العقد، ومراعاة الحقوق الطبيعية للأفراد، وهي حقوق مستمدة من

---

(١) تراث الإنسانية (العقد الاجتماعي) ١/ ٥٨٦.
(٢) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.
(٣) معالم تاريخ الإنسانية ٤/ ١١٨.
(٤) تراث الإنسانية (العقد الاجتماعي) ١/ ٥٨٦.

قانون الطبيعة العقلي. فليس هناك مرجعية دينية غيبية يرجع إليها الأفراد لتنظيم الدولة بعد العقد، وقد حدد فلاسفة العقد الاجتماعي مرجعيتهم بوضوح وهو «قانون الطبيعة» المادي.

ثانياً: الحقوق الأساسية للفرد:

يعد القانون الطبيعي القاعدة والمرجعية للحقوق الأساسية للإنسان في الفكر الليبرالي، وهو المصدر الأساسي في التقنين الوضعي لها على شكل مواد محددة.

وأي حكم قانوني أو قضائي يخالف هذه الحقوق فهو لاغٍ لا قيمة له؛ لأن هذه الحقوق هي أساس التشريع. وهذه الحقوق تعتبر لاصقة بالأفراد، وهي سابقة على القانون، وأعلى منه مكاناً لأنها أسبق من ظهور الدولة ونشأتها، وقبل العقد الاجتماعي، فهي مأخوذة من حالة الطبيعة الأولى(١).

وقد ظهرت هذه الحقوق في إعلان حقوق الإنسان والمواطن في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩م، والدستور الأميركي في ١٧ سبتمبر ١٧٨٧م، ثم تبنته هيئة الأمم المتحدة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م.

ومن هذه الحقوق: حق الحرية، والحياة، والعمل، وحرية التفكير والرأي، وحرية الاعتقاد، والحرية الشخصية ونحوها.

والفرد الحر في الفكر الليبرالي الحديث يعني «الفرد غير الخاضع لإرادة آخر يمارس عليه القسر بغرض تحقيق أهداف خاصة، ومن ثَم تنتفي عنه صفة العبد، فالحر هو من ليس بعبد، والعبودية تعني قسر الآخر. وعندما يتخلص الفرد من قيد القسر فإنه يستطيع تحقيق مجاله الخاص.

(١) انظر: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ص٣٣١.

ويشمل هذا المجال الحر كل الأفعال غير المقيدة بصورة صريحة عن طريق «القانون العام»[١].».

ويرى «هايك» أن هذه الحقوق لا يمكن أن تحصر في قوانين أو تشريعات محددة؛ لأنه يمكن أن تستجدّ حقوق لم تكن موجودة قبل ذلك، فالتقدم التكنولوجي والتطور في تقنيات الاتصال تفرض حقوقاً جديدة لم تكن معروفة من قبل. فكل ما من شأنه تقييد حرية الإنسان الطبيعية يعد انتهاكاً لهذه الحقوق، مثل المنع من السفر للخارج بعدم إصدار جواز سفر لمن يريد السفر، وبرمجة عقل الإنسان أو ما يسمى «غسيل المخ» وغيرها.

ولكن الكفيل بصون هذه الحقوق هو ما يعرف بـ«الكفالات الإجرائية»، وهو ما يعبر عنه بـ«إجراءات المحاكمة العادلة» بمعنى مراعاتها للحقوق الإنسانية مثل استقلال القضاء وإعطاء المتهم حق الدفاع عن نفسه أو توكيل محام، وعدم التعسف في الاعتقال أو التحقيق، وعدم التأخر في محاكمة المقبوض عليه، ومساعدة من ليس لديه محامٍ للدفاع عن نفسه ونحوها[٢].

وهذه الحقوق الأساسية تدل على أن الدولة ليست ذات سلطان مطلق، فهي غير قادرة على إصدار قوانين تضرّ بهذه الحقوق، كذلك على الدولة احترام هذه الحقوق سواء في الوسائل أو الغايات[٣].

ثالثاً: فصل السلطات:

نشأت الحاجة إلى فصل السلطات في النظام السياسي الليبرالي باعتباره أكبر ضمان للحرية السياسية، وهو يعني انقسام السلطات إلى:

---

(١) مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة ص١٥٤.
(٢) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) انظر: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ص٣٣٢.

تشريعية، وتنفيذية، وقضائية، بحيث تستقل كل منها بالتشريع، وتنفيذ القوانين، والقضاء، ولا تتدخل أي واحدة في شؤون الأخرى[١].

والسلطة عندما تكون بيد واحدة فإنها تكون سبباً في الاستبداد والطغيان، ولهذا يقول «مونتسكيو»: «من التجربة الخالدة أن كل إنسان يملك السلطة يميل إلى الإفراط في استعمالها، فيمضي بها حتى يجد حدوداً»، «وحتى لا يمكن الإفراط في استعمال السلطة ينبغي للسلطة أن تحد من السلطة وفقاً لمقتضى الأمور»[٢].

ويقول أيضاً: «إذا اجتمعت في قبضة يد شخصية أو هيئه واحدة السلطتان التشريعية والتنفيذية انعدمت الحرية»[٣].

ويقول: «يجب أن توقف كل سلطة عند حدها بواسطة غيرها بحيث لا تستطيع واحدة أن تسيء استعمال سلطتها أو أن تستبد بالسلطة»[٤].

ولعل أول من أشار إلى فصل السلطتين في العصر الحديث هو «جون لوك»، فهو يرى ضرورة فصل السلطات كضمان للحرية أياً كان شكل الحكومة. فالفرد في حالة الطبيعة يمتلك سلطتين: سلطة اتخاذ القرارات (سلطة تشريعية)، وسلطة تنفيذ تلك القرارات (سلطة تنفيذية)، وإذا تخلى الفرد عن حالة الطبيعة وانتقل إلى المجتمع المدني عن طريق العقد الاجتماعي تكون السلطتان السابقتان جماعية بعد أن كانت فردية. ويرى «لوك» ضرورة الفصل بين السلطتين، ولكنه يجعل السلطة التشريعية هي السلطة العليا. ومبرر فصل السلطات في رأي «لوك» يعود إلى أمرين:

١ ـ الحاجة إلى السلطة التنفيذية لتنفيذ القانون وتطبيقه، فلا بد من وجود

---

(١) انظر: تراث الإنسانية (روح القوانين) ١/ ٧٠٩.
(٢) عن المثقفون والديمقراطية ص٣٣.
(٣) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٤) انظر: تراث الإنسانية (روح القوانين) ١/ ٧٠٩.

قانون (السلطة التشريعية)، ووجود جهة معينة لتنفيذه، ولا يمكن أن يكون مصدرهما واحداً.

٢ ـ أن وضع السلطتين في يدٍ واحدة يؤدي إلى الاستبداد والظلم، فالإنسان مجبول بطبعه على استغلال السلطة التي بيده[١].

وقد أغفل «لوك» السلطة القضائية، ويبدو أنه يعتبرها من أعمال السلطة التنفيذية، وهذا ما اعتبره ليبراليو القرن التاسع عشر ذريعة لانتفاء الحياد المطلوب توافره في القضاة، فاستقلال القضاء من أبرز ضمانات الحرية، بالإضافة للإجراءات الديمقراطية في التوقيف والتحقيق والمحاكمة.

ويعتبر «مونتسكيو» المنظر الأبرز لهذا المبدأ، ومصدره فيه هو النظام السياسي الإنجليزي (الملكيّة الدستورية) الذي أعجب به إعجاباً كبيراً مع إدخاله بعض الإصلاحات عليه[٢]، وقد بين هذا المبدأ في كتابه «روح القوانين».

وقد زاد «مونتسكيو» السلطة القضائية على «جون لوك» وذلك عند وصفه للدستور الإنجليزي الذي يعتبره النموذج الأعلى في تطبيق قانون الحرية، فيقول في أنواع السلطة: «هناك في الدولة ثلاثة أنواع من السلطات: القوة التشريعية، والقوة الإجرائية التي تتناول أموراً متعلقة بحق الناس، والقوة الإجرائية التي تدافع عن الحق المدني»[٣].

وقد أكد هذا المفهوم بعد «مونتسكيو» كل من «بلاكستون»، و«بيرك»[٤]، وأصبح مفهوم الفصل موجوداً في أغلب الدساتير الأوروبية،

(١) انظر نصوص لوك في فصل السلطات: الفكر السياسي العالمي ٢/ ٥٣.
(٢) انظر: تراث الإنسانية (روح القوانين) ١/ ٧٠٩.
(٣) نقلاً عن المثقفون والديمقراطية ص٣٣.
(٤) أدموند بيرك: سياسي بريطاني، ولد سنة ١٧٢٩م يعتبر أبرز رجال الدولة =

وإن كان التطبيق لم يكن كذلك، «ولم تتعرض فكرة فصل السلطات للهجوم الفعال إلا بعد قيام «بنثام» بتوجيه النقد إلى «بلاكستون» في مؤلفه «نبذة عن الحكم (١٧٦٦م)»»[(١)].

وقد تعرض هذا المبدأ السياسي للنقد من الليبراليين، ويرجع ذلك إلى قضية أساسية في الاتجاه الليبرالي الروسوي وهو أهمية الدور الإيجابي للدولة؛ لأنها تعبر عن الإرادة العامة للشعب، وهذا الاتجاه يرى في فصل السلطات دوراً سلبياً للدولة.

ولهذا كان «روسو» من أبرز المفكرين الليبراليين الذين نقدوا هذا المبدأ، فيقول: «إن السيادة لا تتجزأ لنفس السبب الذي يجعلها غير قابلة للتنازل إذْ إن الإرادة تكون عامة»[(٢)]، ثم يقول: «لكن سياسيينا إذا لم يستطيعوا تجزئة السيادة في مبدئها، جزأوها في موضوعها، فهم يقسمونها إلى قوة وإلى إرادة، إلى سلطة تشريعية وإلى سلطة تنفيذية، إلى حقوق فرض ضرائب، وإقامة عدالة، وإعلان حرب، وإلى إرادة داخلية، وسلطة في التعامل مع الأجنبي: تارة يخلطون هذه الأجزاء جميعاً، وتارة يفصلون بينها، يجعلون من صاحب السيادة كائناً وهمياً، ومكوناً من قطع مجلوبة ذلك كأنهم كانوا يؤلفون الإنسان من أجساد عديدة... وهذا ما يفعله سياسيونا تقريباً، فبعد أن يقطعوا أوصال الهيئة الاجتماعية بسحرٍ يليق بالسوق يجمعون الأجزاء بطريقة لا يعلمها أحد»[(٣)].

ولكن «روسو» ناقض نفسه في مكان آخر فقال: «لكل عمل حر سببان

= البريطانيين. لمع كزعيم للمعارضة في البرلمان. دعا إلى استرضاء المستعمرات الأمريكية الثلاث عشرة والتفاهم معها. عرف بعدائه للثورة الفرنسية، وقد هاجمها بعنف في كتابه (تأملات في ثورة فرنسا)، توفي سنة ١٧٩٧م. معجم أعلام المورد ص١٢٧.

(١) تطور الفكر السياسي ٤/٧٥٨.

(٢)(٣) العقد الاجتماعي ص٦٥.

يساعدان في إحداثه: أحدهما: معنوي وهو الإرادة التي تحدد الفعل، والآخر: مادي وهو القوة التي تنفذه» ثم قال: «يمكننا التمييز بين القوة والإرادة حيث تكون هذه باسم السلطة التشريعية، والأخرى باسم السلطة التنفيذية، فما من شيء يجري فيها أو لا يجب أن يجري فيها دون مساعدة هاتين السلطتين»[١].

وقال: «رأينا أن السلطة التشريعية تخص الشعب، ومن السهل أن نرى على العكس من المبادئ المقرة فيما تقدم أن السلطة التنفيذية لا يمكن أن تخص مجموع الناس بوصف هذا المجموع مشرعاً أو صاحب سيادة؛ لأن هذه السلطة لا تتكون إلا من أفعال خاصة لا تكون قط من اختصاص القانون، ولا هي بالتالي من شأن صاحب السيادة الذي لا يمكن لأفعاله إلا أن تكون قوانين»[٢].

وقد نقد بعض المفكرين مبدأ فصل السلطات من زوايا مختلفة، وهذه بعض النصوص في هذا الموضوع:

ـ يقول «جورج بوردو»: «ليس التفريق الفعلي بين السلطات هو الذي يقود إلى ضبط ممارستها على نحو يكفل أمن المواطن، إنما إرادة ضمان هذا الأمن بتوازن القوى هو الذي يوصل إلى تفريق افتراضي للوظائف»[٣].

ـ ويقول «ميشال دبريه»: «لا يوجد فصل سلطات لأن مسؤولية الحياة الاجتماعية لا تتجزأ، وأن الدساتير التي تقسم السلطة إلى أقسام إنما تقود المجتمع إلى الفوضى»[٤].

ـ ويقول «جورج بوردو»: «إن ما يهمنا تسليط الضوء عليه هو أنه في

---

(١) العقد الاجتماعي ص١٠٥.
(٢) المرجع السابق ص١٠٦.
(٣) عن المثقفون والديمقراطية ص٣٣.
(٤) المرجع السابق ص٣٤.

الوقت الذي يعرض فيه فصل السلطات وكأنه القاعدة الذهبية للتنظيم الدستوري، لا يمكن تجاهل أثره التدميري. وعلى العكس تماماً، توضع في هذا الأثر فضيلة هذا المبدأ فلا بأس إذا استثار شللاً في السلطة؛ لأن ما يخشى منه ليس ضعفها وإنما قوتها المفرطة»[١].

ـ ويقول «بوردو» ـ أيضاً ـ: «تنصب كل جهود الدستور الأمريكي على تنظيم ما كان «مونتسكيو» يسميه «قدرة المنع»، ولا يبذل أي جهد لتشجيع «قدرة الفعل»[٢].».

ـ ويقول «بانكروفت»: «إن هذا الدستور الأمريكي رفع مقاومة السلطة إلى مستوى مبدأ تنظيم سياسي، ويعتبره «جارنر» أداة لتحريم السلطة»[٣].

وقد بنى «مونتسكيو» نظريته في فصل السلطات على أساس أن السلطة تحدّ من السلطة، وهذا يقتضي الانفصال التام، ولكن هذا الانفصال لو تمّ لانتهى الأمر عند تعارض الآراء السياسية بأن تعمل الأقسام لأغراض متعارضة لأن الحكومة كلٌ عضوي مترابط، ومن غير الممكن قيامها في حالة الانفصال الكامل، والاستقلال التام بين سلطاتها. وكذلك لأدى ذلك إلى ضياع الكفاءة الإدارية سواء كان ذلك عن قصد أو عن غير قصد، فإن الهيئة التنفيذية لن تنفذ قوانين البلاد وفق الروح التي شرعت بها القوانين[٤].

ولعل أقرب الأمثلة التطبيقية لمحاولة الفصل التام بين السلطة

---

(١) المثقفون والديمقراطية ص٣٤.
(٢) المرجع السابق ص٣٥.
(٣) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٤) هذا النقد لجون ستوارت مل في كتابه «الحكومة السياسية». انظر: في النظريات والنظم السياسية ص٥١٩.

التشريعية والتنفيذية الدستور الفرنسي لسنة ١٧٩١م، وقد فشل هذا النظام وأدى إلى فوضى وانقلابات وثورات متلاحقة[١].

ولهذا لم يطبق هذا المبدأ بصورته النظرية، ففي إنجلترا حيث المكان الذي استنتج منه «مونتسكيو» هذه النظرية نجد أن السلطة التنفيذية ترجع إلى السلطة التشريعية، حيث يعتبر البرلمان هو كل شيء في إنجلترا.

وهذا ما دعا «والتر باجوت» لنقد نظرية الفصل، والدعوة إلى الاندماج بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وأن هذا هو نظام الحكم الوزاري في إنجلترا[٢].

وكذلك الهيئة القضائية تعيّن من السلطة التنفيذية، وهي كذلك تقوم بتفسير القوانين مما يجعلها تقوم ببعض الإضافات لا سيما في الأمور الجديدة التي ليس فيها نظام سابق.

وتفسيرات الهيئة القضائية لا يمكن أن تتطابق مع نوايا الهيئة التشريعية، ويمكن تحوير الألفاظ، وربط بعض القوانين ببعض للخروج بحكم لم يرده المشرعون[٣].

يقول «جورج سباين»: «إن إمكان إجراء فصل جذري بين التشريع والأعمال القضائية، أو بين رسم السياسة والرقابة على تنفيذها، كان يصعب أن يلقى القبول من أحد فلاسفة السياسة الواقعيين في أي عصر»[٤]

(١) انظر: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ص٢٦٦.

(٢) انظر: نصوص والتر باجوت من كتابه «الدستور الإنجليزي» في الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ص٥١٥.

(٣) انظر أمثلة واقعية عن العلاقات بين الهيئة التشريعية والتنفيذية: النظريات والنظم السياسية ص٥٢٠ ـ ٥٢٥.

(٤) تطور الفكر السياسي ٤/٧٥٧، ويرى سباين أن مونتسكيو لا يقصد الفصل المطلق بين السلطات، ويوافقه الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ص٢٦٤، ولكن صياغة النظرية وتعليلاتها تقتضي الفصل المطلق.

رابعاً: حدود سلطة المجتمع على الفرد:

تعتبر الفردية من الأمور الأساسية في الليبرالية، فإطلاق الحرية لنمو الشخصية واستقلاليتها أحد الأركان الجوهرية لصلاح المعيشة، ونمو الشخصية عنصر أساسي للمدنية والحضارة عند الليبراليين[١]، فاستقلال الفرد وتحقيقه لرغبته الذاتية قيمة مهمة، وهو جدير بالاعتبار، وخليق بالاحترام؛ لأن نمو الملكات العقلية مرتبط به ارتباطاً جذرياً في الفكر الليبرالي.

يقول «جون مل»: «وإن الإنسانية لتستفيد من ترك الأفراد أحراراً يعيشون في الدنيا على اختيارهم، ويجرون في الحياة على مرادهم أضعاف ما تستفيد من إرغام كل فرد على التقيد بمشيئة سواه، والنزول على حكم غيره»[٢].

ويقول «فون همبولت»[٣]: «إن غاية الإنسان، أو الغرض الذي تتجه إليه أوامر العقل الماضية، وأحكامه الباقية، لا الذي تنزع إليه غوامض الرغبات وزوائل الأهواء، هو تربية ملكاته، وتنمية قواه على أحكم نظام وأوسع منوال؛ حتى يتهيأ منها مجموع كامل متناسب. وبناء على ذلك يكون الغرض الذي ينبغي على كل إنسان أن يتخذه قبلة مساعيه، والذي يتحتم بنوع خاص على طالب النفوذ بين الناس هدف مراميه، هو استقلال الشخصية في قوتها ونموها، وهذا لا يتأتى إلا بتوافر شرطين: إطلاق الحرية، وتنويع المواقف. ومن اجتماع هذين الشرطين تتولد الهمة الفردية

---

(١) انظر: الحرية ص٩٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٤.

(٣) ألكسندر فون همبولت: عالم ومستكشف ألماني، ولد سنة ١٧٦٩م، قام برحلة علمية إلى أمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية، جمع خلالها نماذج من النباتات، وسجل كثيراً من الملاحظات الأرصادية، عني في السنوات الثلاثين الأخيرة من حياته بدراسة المغنطيسية، وبوضع كتابه الضخم «الكون». توفي سنة ١٨٥٩م. معجم أعلام المورد ص٤٧٥.

وتشعب المذاهب، ومنهما تتألف قوة الإبداع والابتكار»[١]. والقاعدة الأساسية في المنهج الليبرالي هي حماية الفرد من التدخل في حريته، ومحاولة تقييدها، ومنعها من التصرف، ولكن إطلاق الحرية الكاملة للأفراد أمر متعذر ما دام الناس في حاجة إلى التعايش، بل لا بد من تقييدهم بالقدر اللازم الذي يحافظ على استمرار التعايش الاجتماعي دون اضطراب.

ولكن: ما الحد الفاصل لتدخل المجتمع في حرية الفرد؟

اهتم «جون ستوارت ملْ» بهذه القضية وأبرزها في كتابه «الحرية» وبيّن أن هذه القضية لا تقبل النزاع في مجملها، ولكن الخلاف يقع في التفاصيل.

«ولا تزال مسألة الاهتداء إلى الحد الفاصل وإلى طريقة التوفيق بين استقلال الفرد وسلطة المجتمع من أعوص المشاكل»[٢].

ويرى «ملْ» أن حل الإشكال يكون بتعيين قواعد للسلوك يتبعها الناس، ويتم فرضها إما بسطوة القانون، وإما بقوة الرأي العام عندما لا يكون تدخل القانون ممكناً[٣].

ولكن الإشكال لا يزال مستمراً في حقيقة «قواعد السلوك» ولأن الأجيال المتقدمة ترى أن هذه القواعد هي ما نشأت عليه بحكم العادة أو اتباع الهوى الذي تظنه رأياً صائباً[٤].

ولكن المبدأ الصحيح الوحيد الذي يسوّغ تدخل المجتمع في حرية

---

(١) عن الحرية ص٩٨ ـ ٩٩.
(٢) المرجع السابق ص٢٣.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٤ ـ ٢٥.
(٤) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.

الفرد ـ في رأي «ملْ» ـ هو «حماية أنفسهم منه»، «فمنع الفرد من الإضرار بغيره هو الغاية الوحيدة التي تسوّغ استعمال السلطة على أي عضو من أعضاء جماعة متمدنة»[(١)]، أما تدخل المجتمع في حرية الفرد بدعوى إرغامه على مصلحته الذاتية فهذا لا يعد مسوّغاً كافياً، فلا يجوز إجبار الفرد على عمل أو منعه عن عمل على أساس أن هذا في مصلحته أو منفعته[(٢)].

فالمبرر الوحيد هو حماية الغير منه، فإذا ترتب على تصرف الفرد أي ضرر على الآخرين فلا بد من التدخل لإيقاف هذا الضرر.

وقد استثنى «ملْ» من هذه القاعدة القاصرين من الأفراد، والمتأخرين من الشعوب[(٣)].

ولكن «ملْ» لم يكتف بالضابط السابق حيث زاد عليه عدة أعمالٍ إيجابية يجوز إجبار الفرد على أدائها ابتغاء منفعة الغير[(٤)]، ثم يذكر نماذج لهذه الأعمال؛ «كأداء الشهادة في المحاكم، وكاحتمال نصيبه العادل من أعباء الدفاع العام، أو من أي عمل تقتضيه مصلحة المجتمع الذي يأوي إلى ظله ويعتصم بحبله، وكالقيام ببعض الأعمال الخيرية الفردية من إنقاذ المشرف على الهلاك وإغاثة المستضعفين من الاضطهاد»[(٥)].

والسبب في ذلك «أن الفرد قد يؤذي غيره بالكف عن التصرف كما قد يؤذيهم بالتصرف»[(٦)]، و«القاعدة في هذا الباب هي محاسبة المرء عما

(١) الحرية ص٢٩.
(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٩ ـ ٣٠.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٣١.
(٥) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٦) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.

يوقع بغيره من الضرر»[١].

ويرى «ملْ» أن الإهمال في دفع الضرر عن الغير، لا يسوغ إجبار الفرد عليه إلا في الأحوال الخطيرة التي ينتفي عنها الشك والريب[٢].

ولهذا فسلوك الفرد الذي يجب عليه مراعاته مع بقية أفراد المجتمع هو:

أولاً: عدم الإضرار بمصالح الآخرين، وعلى أقل تقدير الحقوق الأساسية، سواءً ذكرت هذه الحقوق بنص القانون الصريح، أو بالفهم الضمني.

ثانياً: تحمل الفرد لنصيبه من الأعباء التي يفرضها الدفاع عن المجتمع، وحماية أعضائه من الأذى. «فمن حق المجتمع أن يفرض هذين الشرطين على أعضائه مهما بلغت محاولات التهرب منهما»[٣]. أما إذا كانت تصرفات الفرد تؤذي غيره أو تخل بواجب دون أن تصل إلى حد انتهاك حق من حقوقهم، فإنه يجوز معاتبتهم بواسطة الرأي العام، وليس القانون[٤].

وهناك دائرة للفرد ليس للمجتمع فيها مصلحة مباشرة، ولكن له مصلحة غير مباشرة، هذه الدائرة تشمل حياة الشخص وسلوكه التي لا تؤثر إلا في نفسه، وحتى لو أثر في الآخرين برضاهم دون أي إكراه أو خدعة، فهذه الدائرة هي الحرية الشخصية التي لا يسمى «أي مجتمع بدونها مجتمعاً حراً».

(١) انظر: الحرية ص٣١.
(٢) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) انظر: المرجع السابق (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص٢٠٧.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.

وهذه الحرية تشمل:

١ ـ مجال الوعي الباطني الذي يطالب بحرية الضمير، وحرية الفكر والشعور، والحرية المطلقة للرأي والعاطفة.

٢ ـ حرية الذوق والسعي وراء الأهداف الخاصة، والحرية في تخطيط الحياة على نحو يتناسب مع الشخصية والطباع، وحرية العمل.

٣ ـ حرية اجتماع الأفراد، وحرية الاتحاد والتعاون لتحقيق غرض معين، بشرط أن لا يلحق ضرراً بالآخرين[(١)].

وهذه الحرية الشخصية لا يجوز تدخل المجتمع فيها تحت أي عذر، وهي من أبرز الحريات الفردية التي توفرها الدولة الليبرالية، وبدون احترامها لا يبقى لليبرالية حقيقة ولا مفهوم.

وتبقى هناك أمور تفصيلية قد يختلف فيها الليبراليون من حيث دخولها في سلطة المجتمع أو دخولها في دائرة الفرد الخاصة.

ومن الأمثلة على الأمور التي يختلف التقدير لها من حيث دخولها في سلطة المجتمع باعتبارها إضراراً بالآخرين، أو دخولها في دائرة الفرد باعتبارها لا أثر لها على الآخرين بل هي من الشؤون الخاصة ما يلي:

ـ **المناصحة** التي لا تتضمن استعمالاً للسلطة، فيرى «ملْ» «أن المناصحة والتوجيه للفرد ليس تدخلاً قصرياً في شؤون الفرد الخاصة بل هي واجب اجتماعي؛ لأنه إسداء لخدمة مفيدة، ومنفعة تزيده كمالاً، والواقع أنه سيكون من الخير أن نتوسع في هذه الخدمة أكثر مما تسمح به الآداب الشائعة عن آداب اللياقة المعمول بها في يومنا الراهن»[(٢)].

---

(١) انظر: الحرية ص٢١٥.

(٢) المرجع السابق (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص٢١٠.

بينما يعارض «ملْ» الحسبة لأنه يعتبرها وضعاً للنفس في موضع الإله، واتّهاماً للإنسان بأنه لا يعرف مصلحة نفسه، ولكنه ناقض نفسه في رأيه بوجوب تدخل الدولة في امتناع الإنسان عن التعليم، أو بيعه لنفسه، أو وجوب تحديد النسل.

ـ **كراهية آراء وتصرفات الآخرين**، حيث يرى «ملْ» أنه من حق الشخص أن يكره من يشاء، ولكن دون اضطهاد لشخصيته الفردية فيقول: «كما أن لنا الحق أيضاً في أن نكره آراء شخص ما، وبطرق مختلفة، لكن ليس إلى الحد الذي يجعلنا نضطهد شخصيته الفردية، وإنما إلى الحد الذي يجعلنا نمارس شخصيتنا نحن»[١].

ـ **تحذير الآخرين** منه، فيرى «ملْ» أنه ربما كان واجباً إذا رأينا في سلوكه أو مناقشاته آثاراً ضارةً على من يرتبط به[٢]، ومناصحة الشخص، وكراهة آرائه وتصرفاته، وتحذير الآخرين منه، لا شك أنها لا تروق للفرد وربما يشعر بالانزعاج، وقد تكون سبباً فعالاً في تركه لآرائه أو أعماله تحت هذا الضغط الاجتماعي، مع أنه لا يعدو أن يكون رأياً لمن مارس الأمور المتقدمة ضد الفرد، ومع ذلك لا يعتبرها «ملْ» تدخلاً في إطار الحرية الخاصة، ويعلل ذلك بأن هذه العقوبات وأمثالها مع معاناة الشخص منها هي نتائج طبيعية لسلوكه لا بقصد عقابه من أجل العقاب[٣]، فكل من عمل عملاً سيئاً ليس من حقه الشكوى من ذلك[٤].

ولكن لا يزال الإشكال قائماً، فإن ما يعتبره البعض عملاً سيئاً قد لا يعتبره الآخر كذلك، لا سيما مع وجود مذاهب تدافع عن نسبية الحقائق

(١) الحرية (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص٢١٠.
(٢) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢١٠ ـ ٢١١.

والأخلاق، فبأي مرجع يقدم الرأي والعمل بأنه سيئاً، وربما مارس أقوامٌ سيئون هذه العقوبات على آخرين يقومون بعمل خيّر.

لقد تحدث «ملْ» من زاويته الخاصة، بينما قاعدته الفكرية تقتضي تحديداً دقيقاً، وحداً فاصلاً فيما هو من خصوصيات الفرد أو من أمور المجتمع العامة، كما لم يحدد ضابط الضرر وكيفية قياسه، والمقياس الذي يمكن أن يحدد به الضرر.

فأحياناً يمنع من أنواع من الإضرار بالآخرين، وأحياناً لا يمانع من أنواع أخرى من الضرر لأنه يرى التدخل ضروريّاً، ولا يبرر هذه الضرورة.

والقضية الأساسية التي يؤكدها «ملْ» هي ترك الفرد في اتباع هواه في أموره الخاصة دون تدخل، ومحاولة رد الأمثلة المطروحة إلى هذه القاعدة.

وقد اعتُرِض على قاعدته بأن أي عمل يقوم به الفرد مهما كان خاصاً فإنه يؤثر في المجتمع؛ لأن العضو الفاسد يؤثر في بقية الأعضاء، ولأنه بالإمكان أن يؤدي دوراً نافعاً في المجتمع، فمن ألحق ضرراً بممتلكاته الخاصة، أو أهمل نفسه جسدياً وتدهورت صحته، وغير ذلك فإنه لا بد أن يلحق الضرر بالمجتمع ولو بشكل غير مباشر، حيث الإضرار بالفقراء، وموارد المجتمع العامة، وبالأسرة، وإذا شاع هذا الأمر تحطم المجتمع[١].

وحاول «ملْ» الإجابة عن هذا الاعتراض بأن أي عمل يخل باتفاق أو واجب مع الآخرين يجب إلزامه به «أما بخصوص الضرر العرضي أو ما قد يسمى بالضرر الاستنتاجي الذي يلحقه الفرد بالمجتمع عندما يسلك على نحو لا يخل بأية واجبات خاصة نحو الجمهور، ولا يلحق بأحد غيره أدنى

(١) انظر: الحرية (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص٢١٣.

أذى ملموس، فهو ضرر تافه على المجتمع أن يتحمله من أجل خير أعظم للحرية البشرية»[(١)].

ويعلل «ملْ» منع التدخل بأن الجمهور يسيء طريقة التدخل، واختيار موضعه؛ لأن مرجع الجمهور في المنع هو العادة[(٢)]. وهذا يدل على افتقاد «ملْ» للمرجعية الأخلاقية والدينية عند الإلزام. فهذه المرجعيات حقائق مطلقة يمكن الجزم بها، لكنه يعتمد في نظرته للحرية على العقل المجرد، وهذا هو حال كافة الأفكار (الآيديولوجيات) العلمانية بشتى أنواعها؛ لأنها تعتقد أن الدين ضد العلم والعقل ويوافق الخرافة.

ويعلل عدم بناء المنع على الدين بكثرة الآراء الدينية، ويضرب لذلك أمثلة كشرب الخمر وأكل الخنزير[(٣)]، مع أن هذه الأمثلة محرمة في كافة الأديان السماوية، وهي من الدين المشترك بين سائر الأنبياء.

وقد عقد «ملْ» فصلاً مستقلاً في كتابه «في الحرية» للتطبيقات على مبدأ الحرية وقاعدته في حدود سلطة المجتمع على الفرد، وذكر أمثلة كثيرة وحاول وضع حدود للسلطة من خلال تحديد «وظائف» للشرطة؛ لأنها إحدى أهم أدوات الحكومة المرتبطة بالأفراد.

ومن ذلك: «اتخاذ الاحتياطات المناسبة لمنع الجريمة»، لكن قيد ذلك بأن تكون على نحو واضح، ورفض تقييد بيع السموم ـ مع أنها يمكن استعمالها في الجريمة ـ لأنها تباع لأغراض مفيدة[(٤)].

ومنها أيضاً: «اتخاذ الحيطة دون وقوع الحوادث»، ومثّل لذلك بمرور شخص على جسر غير آمن، فيرى وجوب منعه، وجذبه «لأن الحرية هي

---

(١) الحرية (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص٢١٥.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢١٧.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٢١٩.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٢٣٣.

أن يفعل المرء ما يُرغب فيه، وهو لا يَرغب في أن يسقط في النهر»[١] ولكنه ضبط ذلك بالتأكد وعدم الاحتمال.

وقد ذكر قضايا متعددة في هذا السياق: كالموقف من أفعال تضرّ بالمجتمع عند الإعلان[٢]، ومدى الحرية في التحريض ضد الآخر[٣]، ووضع الحكومة ضرائب وقيود للأعمال السيئة[٤].

خامساً: حرية الفكر والرأي:

المنطلق الأساسي لليبرالية هو «الحرية» كقيمة إنسانية ضرورية؛ ولهذا فإن من واجبات الدولة حفظ الحريات، وحرية الفكر والرأي من أهم الحريات، فهي الضمان اللازم لحماية الفرد من استبداد الحكومات ومفاسدها[٥].

ويرى «ملْ» أنه لا يصح منع حرية الرأي ولو أجمع الشعب كله إلا واحداً فيقول: «فلو أن الناس قاطبة أجمعوا على رأي واحد، وخالفهم في ذلك فرد فذّ، لما كان لهم من الحق في إخراسه أكثر مما له الحق في إخراسهم لو استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ إذ لا يقدح في أهمية الرأي قلة المنتصرين له وكثرة الزارين عليه»[٦].

وعلل ذلك بأن «الرأي إن كان صواباً فقد حرم الناس فرصة نفيسة يستبدلون فيها الحق بالباطل، ويبيعون الضلالة بالهدى، وإن كان خطأ فقد حرموا كذلك فرصة لا تقل عن السابقة نفاسة وفائدة، وهي فرصة الازدياد

---

(١) انظر: الحرية (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص٢٣٤.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٣٦.
(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٢٣٨.
(٥) انظر: الحرية ص٣٧.
(٦) المرجع السابق ص٣٧ ـ ٣٨.

من التمكن في الحق والرسوخ في العلم على أثر مصادمة الحق بالباطل، ومقارنة الخطأ بالصواب»[(١)].

والمبررات العقلية التي يعتمد عليها الليبراليون في اعتبار حرية الفكر والمناقشة أمراً ضرورياً للوصول للحقيقة ونمو الأمم وصعود الحضارة هي كما يلي:

أولاً: أن الإنسان غير معصوم من الخطأ، وليس لأحد حق في أن يدَّعي صواب رأيه دون تمحيص، ومن الضروري معرفة الآراء الأخرى للتوصل إلى الحقيقة[(٢)].

وهذه الحجة من أقوى حجج الليبراليين في إطلاق حرية الفكر والرأي؛ ولهذا يقول «ملْ» في وصفها: «ولو لم يكن هناك إلا هذه الحجة العامة لكفى بها دليلاً قاطعاً وبرهاناً ساطعاً على خطأ القائلين بتقييد حرية الفكر والمناقشة»[(٣)].

ثانياً: أن الإنسان لا يمكن له أن يعرف مدى صحة اكتشافه، ووجهة نظره، إلا بعد أن تعرض على الآخرين، وآراء الناس يُنقح بعضها بعضاً، فعدم معرفة رأي الآخر والاكتفاء برأيه لا يوصل إلى الحقيقة.

يقول «تيودور غرين»: «هذا هو العلاج الوحيد المتيسر للخلاص من الأخطاء التي تتحكم في الإنسان وتشوه نظرته وتجعله خصماً لأقرانه، إنه لا يستطيع أن يوسع مداركه، ويعمق معرفته للحقيقة، ويجعل تقديراته أكثر صحة إلّا إذا أغنى تجاربه بالمساهمة في تجارب غيره، وجابه رأياً برأي آخر في محاولة مشتركة للسمو فوق التحليل الفردي»[(٤)].

(١) المرجع السابق ص٣٨.
(٢) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق ص٣٩.
(٤) الليبرالية والموقف الليبرالي ص٤٥.

ثالثاً: أن الرأي مهما كان مطابقاً للحق، فهو عقيدة ميتة، ولن يصير حقيقة فعّالة مؤثرة ما لم يكثر من تعريضه للمناقشة الحادة، والجدال القوي من غير خوف أو تردد[(١)].

رابعاً: أن الصواب قد يكون مع الفرد العادي، والخطأ قد يوجد مع المجموعة المتميزة، وهذا مما يدعو الإنسان إلى الثقة برأيه؛ لأن الوصول للحكمة يحصل بتقبّل النقد وتمحيص الرأي، فقد يكون الصواب مع إنسان لا يعبأ به؛ ولذلك يلاحظ أنه في عصر الجهالة يكون أهل الفضل قلة مختلفين مع جهلاء كثيرين[(٢)].

ويعتقد الليبراليون أن توسيع الخلاف والتعددية في الآراء والأفكار ظاهرة إيجابية تنمي الفكر، وتقوي الرأي، وتظهر الإبداع.

يقول «تيودور غرين»: «إن قيام وجهات نظر مختلفة وعقائد متباينة شيء حسن، وليس شيئاً سيئاً إذا استطعنا أن نستعمل اختلافاتنا استعمالاً إيجابياً»[(٣)].

فالاختلاف مهم في ظهور الحقيقة؛ لأنه إذا كان الرأي السائد زائفاً فلا بد من رأي آخر صواب، وإذا كان الرأي السائد صواباً فظهور الرأي المخالف له أمر جوهري لنفهم حقيقته فهماً واضحاً، أما إذا كان كل رأي يحمل من الحقيقة نصيباً وجزءاً فلا بد من معرفة الآراء جميعاً لجمع الصواب، ومعرفة الحقيقة[(٤)].

وفتح المجال للتفكير واختلاف الآراء ينشط العقل والذهن، وعدم القابلية للنقاش وتعدد الآراء يوصل للجمود في التفكير؛ ولهذا فلا بد من

---

(١) انظر: الحرية ص٦٤.
(٢) انظر في: الحرية (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص١٤١.
(٣) الليبرالية والموقف الليبرالي ص٤٥.
(٤) انظر: الحرية (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص١٧٣.

تصور أدلة الخصوم كما يرونها بدقة بالغة وتجرد كامل ليتم بذلك الوصول للحقيقة[١].

يقول «ملْ»: «إن اختلاف الآراء هو الفرصة الوحيدة في الوضع الحالي للعقل البشري لإجلاء جوانب الحقيقة كلها»[٢].

وهذا التصور صحيح إذا كان في الآراء والمعارف البشرية العادية بشرط صحة الإرادة في البحث عن الحق، وعدم المخادعة، واستعمال آداب الجدل والحوار الموصلة للفائدة. أما في العقائد الإيمانية الدينيّة الصحيحة فلا يصح القول به لأنه نوع من الشك، فهذه العقائد مبنيّةٌ بناء معرفياً عقلياً صحيحاً في الإسلام، وجاء بها المعصوم عن الله تعالى، أما الأديان المحرفة فهي أفكار بشرية كاذبة يجب نقدها.

وهناك قضيتان فكريتان ترتبطان ارتباطاً قوياً بحرية الفكر والرأي وهما:

١ ـ أن من لوازم حرية الفكر اعتقاد عدم امتلاك «الحقيقة المطلقة»؛ لأن دعوى امتلاك هذه الحقائق يمنع من التفكير الحر، يقول «غرين»: «والواقع أن الذين يعتقدون بأن الإنسان يستطيع أن يعرف الحقائق المطلقة التي لا يتطرق الشك إليها، والذين يعتقدون أنهم يملكون مثل هذه الحقائق، لا يمكنهم على الإطلاق أن يخضعوا إلى النقد أو التحدي، وكذلك فهم لا يتساهلون في معتقداتهم؛ إذ كيف يستطيع من يملك الحقيقة المطلقة أن يتساهل مع ما يعتقده خطأً جذرياً»[٣].

ولا يمانع «غرين» من الاعتقاد الجازم بقضية من القضايا إلى درجة الموت من أجل هذه القضية، ولكن «دون أن يدعي بأن هذا اليقين منزه أو

(١) انظر: الحرية (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص١٦٣.
(٢) المرجع السابق ص١٧٦.
(٣) الليبرالية والموقف الليبرالي ص٦١.

معصوم من الخطأ»[١]؛ «إذ لا يستطيع أحد منا أن يجزم بشكل مطلق... أن العقيدة التي يؤمن بها صادقة كل الصدق، أو أن القيم التي يتمسك بها هي قيم سليمة إلى الدرجة التي يتصورها»[٢].

فالإيمان المطلق الذي لا يعتريه أدنى شك لا يتوافق مع الفكر الليبرالي الذي لا يبني عقيدة محددة يقينية؛ لأن ذلك يناقض حرية الفكر والمناقشة حسب وجهة نظرهم.

ولهذا فالمعتقدات الدينية ـ عندهم ـ تعصبٌ؛ لاعتقاد المؤمن بها الجزم بعقيدته، واعتقاد المتدين بطلان الدين الآخر. يقول «غرين»: «وهناك من يحملون عقائدهم بروح التعلّق المتفاني والإخلاص المتناهي، ويمكن تسميتهم «بالمتعصبين»، الذين رغم إخلاصهم لا يملكون الثقافة أو القدرة على فحص صحة معتقداتهم، وإذا ناقشتهم أجابوك بجمل وعبارات محفوظة، أو أحالوك إلى سلطة غيبية عليا. ومثل هؤلاء لا يستطيعون تبني الموقف الليبرالي»[٣]. وقد وصف «غرين» الموقف الليبرالي في مقابل المتعصبين ـ حسب تسميته ـ بالانفتاح الفكري دون تزمت أو تعنت[٤].

٢ ـ أن من لوازم حرية الفكر «التسامح الديني»، وهو موقف ليبرالي ظهر أول الأمر أعقاب عصر الإصلاح الديني كرد فعل على الحروب الدينية، فأصبح التسامح محور «الموقف الليبرالي»، فقد كانت الليبرالية

---

(١) الليبرالية والموقف الليبرالي ص٦٢.

(٢) المرجع السابق ص٦٣.

(٣) الليبرالية والموقف الليبرالي ص١٣٦. من الطبيعي أن يقول (غرين) هذا القول حول دينه، فهو لا يعرف إلّا ديناً محرفاً يناقض العقل، ولكن دين الإسلام مبني على الامتناع والأدلة البرهانية العقلية وليس فيه ما ينافي العقل، فلا يجوز أن يطرد هذا الكلام في دين صحيح مبني على منهجية معرفية يقينيّة.

(٤) الليبرالية والموقف الليبرالي ص١٣٦.

مضادة للحماس الأعمى الذي اتصفت به الفرق البروتستانتية المتطرفة[١].

وهذا الموقف (التسامح) يعني عدم اعتقاد يقينية الإنسان لرأيه أو فكره أو مذهبه أو دينه؛ لأن هذا الاعتقاد ينافي التسامح في الفكر الليبرالي. فالتسامح يقتضي الاعتراف بالآخر، وعدم الجزم في الأفكار، واحتمال صواب المخالف[٢].

يقول «غرين»: «إن مثل هذا اليقين العقائدي الذي لا يقبل التحدي يؤدي بأصحابه إلى عدم التسامح مع الآخرين، وكذلك إلى اتخاذ موقف متناقض كل التناقض لما وصفناه بالموقف الليبرالي»[٣]

ومما يؤكد ارتباط مفهوم التسامح بعدم اليقين والقطع قول «هايك»: «وتقوم الخلاصة الكلاسيكية على صيغة التسامح، والتي قدمها «جون ميلتون»[٤]، و«جون لوك»، وأقرها من جديد «ستيوارت ملْ»، و«ولتر باجيوت» على إدراك جهلنا بالقطع»[٥].

وهو مبني على أن المعرفة الإنسانية ناقصة، وأن الإنسان موصوف بالجهل، والوصول للحقيقة يتم بشكل تلقائي غير مخطط له عقلياً، وهذه الحقيقة التي يراد الوصول لها ليست قطعية ولا يقينيّة. وهذا يدل على أن

(١) انظر: حكمة الغرب ٢/ ١٠٣ ـ ١٠٥.

(٢) وهذا الموقف يشمل عندهم العقائد الدينية الأساسية مثل الإيمان بالله، واليوم الآخر، والرسل، والملائكة وغيرها، والموقف الليبرالي يقتضي عدم الجزم واليقين بصحة هذه العقائد وغيرها.

(٣) الليبرالية والموقف الليبرالي ص٦١.

(٤) جون ملتون: شاعر إنكليزي، ولد سنة ١٦٠٨م. يعتبر أعظم شعراء الإنكليز بعد شكسبير، انصرف إلى كتابة المقالات دفاعاً عن الحريات السياسية والدينية. وقد أصيب في آخر حياته بالعمى، أشهر آثاره: ملحمة «الفردوس المفقود» وملحمة «الفردوس المستعار» توفي سنة ١٦٧٤م. معجم أعلام المورد ص٤٣٢.

(٥) عن مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة ص٨٤.

التلقائية الإنسانية وعدم التخطيط الفعلي هو أساس حرية الفكر.

ولكن «هايك» يرى أن حرية الفكر تابعة لحرية العمل لتأكيد المفهوم التلقائي، وهو مفهوم عملي، وتقديم الفكر على العمل مرفوض لأنه يجانب المنهج المادي الذي بنىٰ عليه فلسفته.

ولهذا يقول: «وتعدّ هذه العملية العقلانية نتيجة فحسب لعملية الانتقاء والإتقان الإنسانية، وباستبعاد الأفكار الجاهزة سلفاً، وتدفق أفكار جديدة على مدى واسع، وينشأ كل هذا من مجال الفعل الإنساني، والذي يعد غالباً فعلاً غير عقلاني، وقد يكون هذا الأمر جديراً بالاعتبار متى انتصرت الحرية على المجال الفكري فحسب»(١).

سادساً: الليبرالية في مواجهة الديمقراطية:

لا يوجد تلازم تام بين الليبرالية والديمقراطية، فقد توجد الحريات الليبرالية في نظام ملكي أو أرستقراطي، كما قد توجد الديمقراطية على أساس غير ليبرالي.

فالأساس الفكري لليبرالية هو احترام الحرية الفردية، والملكية الخاصة، وضمان حرية التعبير، وعدم التدخل في الحرية الشخصية، وتحديد تدخل الدولة.

وهذا الأساس قد يتحقق في ظل نظم ملكية، أو أرستقراطية، وقد أشاد كثير من الليبراليين بنظم ملكية لتحقيقها المبدأ الليبرالي بغض النظر عن تطبيقها للنظام الديمقراطي(٢).

والديمقراطية كنظام سياسي يعتمد على انتخاب الشعب، وهو

---

(١) عن مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة ص٨٦.

(٢) انظر: تاريخ الفكر السياسي ص٣٠٧.

لا يوصل بالضرورة إلى الحرية، بل إنه قد يوصل إلى الاستبداد، وقد وصل «هتلر» و«موسوليني»(١) إلى الحكم بطرق ديمقراطية، وقادوا دولهم بطريقة شمولية غير ليبرالية.

ومما يوضح إمكان وجود ديمقراطية غير ليبرالية هو نموذج «الديمقراطية الاشتراكية»؛ أي: الديمقراطية التي تعتمد حكوماتها على تنظيم الاقتصاد وتخطيطه، والتدخل في توفير التعليم والصحة المجانية، ودعم السلع الضرورية، وتوفير الرعاية الاجتماعية للأرامل والعجزة والعاطلين عن العمل.

وهذا النموذج منتشر في أوروبا منذ الحرب العالمية الثانية، لكنه لا يمثل الليبرالية بصورتها الناصعة(٢).

ووجود ليبرالية ليست ديمقراطية يمكن إدراكه من خلال تأييد مفكري الليبرالية ـ مثل «مونتسكيو» ـ للاستبداد المستنير الذي ظهر في القرن الثامن عشر(٣).

وقد حذر «جون مل» من طغيان الأغلبية في النظم الديمقراطية فقال: «إن إرادة الشعب إنما تعني بصفة خاصة الجانب الأكثر عدداً، أو الجانب الأكثر نشاطاً وإيجابيةً من الشعب، وهم أغلبية الشعب.. وبالتالي فإن الشعب قد يرغب في كبت عدد من أفراده؛ لذلك ينبغي الحذر من مثل هذا العمل، كما ينبغي الحذر من إساءة أخرى لاستعمال السلطة. وعلى ذلك

---

(١) بنيتو موسوليني: زعيم إيطاليا الفاشية، ومؤسس الحزب الفاشي، ولد سنة ١٨٨٣م، أُسندت إليه رئاسة الوزارة أنشأ مع هتلر محور روما ـ برلين. أعلن الحرب على الحلفاء، ولكن هزيمة قواته أدت إلى سقوطه عام ١٩٤٣م. أعاده الألمان إلى السلطة في إيطاليا الشمالية، كان يُعرف بـ «الدوكشي» أي: الزعيم. قتله بعض خصومه عام ١٩٤٥م. معجم أعلام المورد ص٤٤٠.

(٢) انظر: الطريق إلى العبودية ص٤١، ٤٦، ٨٠.

(٣) انظر: تاريخ الفكر السياسي ص٣١٣.

فإن تقييد سلطة الحكومة على الأفراد لا تفقد شيئاً من أهميتها، عندما يكون القائمون بأمر الحكومة مسؤولين بانتظام أمام الجماعة، أعني أمام أقوى أحزاب المجتمع»[(١)].

وقد كان «بنجامين كونستانت» من أبرز الليبراليين الذين وقفوا ضد النظم الديمقراطية؛ لأنها تعتمد على رأي الأغلبية، والأسلوب الجماهيري في الحكم، وهذا ما يعارض الفردية الليبرالية، فنجده يقول: «طيلة أربعين عاماً دافعت عن المبدأ ذاته، الحرية في كل شيء: في الدين، في الأدب، في الفلسفة، في الصناعة، في السياسة، وأعني بالحرية انتصار الفردانية سواء على السلطة التي تريد أن تحكم بالاستبداد، أم على الجماهير التي تطالب بحق استعباد الأقلية»[(٢)].

وأمام إشكال حماية الفرد من الطغيان يرى «كونستانت» ضرورة تطبيق وصفات مؤسسية يمكن بها تخليص الفرد من الاستبداد، وذلك بإضعاف سلطة الدولة، وبالحؤول دون حلول ديمقراطية جماهيرية[(٣)].

وقد وقف الليبراليون أمام تقييد سلطة الدولة، وعلاقة ذلك بالحرية على طريقتين مختلفتين:

إحداهما: تؤكد ضرورة إجبار السلطة على منح ضمانات يعتبر الاعتداء عليها إخلالاً بواجب النيابة عن الأمة، ويسوغ للأفراد مقاومتها والثورة عليها، وهذه الصورة هي مقتضى نظرية «جون لوك»، وقد أجبرت الحكومات الأوروبية على هذه الضمانات، ولكن النموذج الليبرالي يشترط أمراً آخر وهو «إقامة الحدود الدستورية، وبمقتضاها صارت موافقة الأمة أو بعض الهيئات المفروض فيها تمثيل الأمة شرطاً لازماً لإمضاء طائفة من

---

(١) الحرية (ضمن أسس الليبرالية السياسية) ص١٢١.
(٢) عن تاريخ الأفكار السياسية ص١٦٣.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٦٢.

أعمال السلطة الحاكمة»، وهذا الأمر «لم يصادف النجاح، فأصبح السعي لإحرازه، والعمل على توسيع نطاقه أينما تيسر إحرازه الغاية العظمى والأمنية الكبرى لعشاق الحرية في كل مكان»[١].

والثانية: تفترض اتفاق إرادة السلطة والشعب؛ لاتفاق مصالحهم، فتصبح إرادة الحاكم والشعب إرادة واحدة، فينتفي الخوف من الاستبداد لوجود المساواة المطلقة، وهذه الطريقة هي نظرية «روسو» في الإرادة العامة، وقد كان هذا الرأي شائعاً في أوروبا، بينما كان الرأي الأول منتشراً في إنجلترا[٢].

والرأي الثاني يغلب الديمقراطية والمساواة على الليبرالية والفردية، بينما الرأي الأول يغلب الليبرالية على الديمقراطية[٣]. وهذا ما يفسر هجوم «كونستانت» على «روسو» في قوله عنه: «إنه أبشع حليف للطغيان في شتى صوره»[٤].

وقد كان شكل الحكومة وطريقة إدارتها أمراً ثانوياً عند آباء الليبرالية الأوائل؛ لأن المهم هو تحقيق الحرية الفردية، وتحديد سلطة الدولة أياً كان نمط الحكم وشكله، ولهذا لم يتحفظ «ديدرو» و«الموسوعيون» على المَلَكّية، وعند تتبع نوعية النظام السياسي الذي يفضله «الموسوعيون» فإننا لا نجده ديمقراطياً كما أنه أيضاً ليس ثورياً[٥].

وقد اجتهد «جون لوك» في تكريس المَلَكيّة الدستورية، والحكومة المقيّدة، وامتدح «فولتير» الدستور الإنجليزي، وعندما يمدح «فولتير»

(١) الحرية ص١٨١.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٠.
(٣) انظر: تاريخ الفكر السياسي ص٣٠٦.
(٤) تراث الإنسانية ـ العقد الاجتماعي ـ ١/ ٥٨٦.
(٥) انظر: تاريخ الفكر السياسي ص٣٢١.

الحريات فإنه يعني الحريات المدنية التي تدور حول حرية الفرد الشخصية، والمِلْكيّة الخاصة، ولا يوجد له عناية بالحريات السياسية؛ لأنه لا يثق في الهيئات الوسيطة كالبرلمان، ومجالس الأمة النيابية ونحوها. ومما يؤكد الموقف السلبي لـ«فولتير» من الديمقراطية عدم إيمانه بالمساواة، فهو يرى المساواة مع بداهتها إلا أنها الأكثر وهماً، وأساس فلسفته الاجتماعية قائمة على فكر بورجوازي[١].

«والفيزيوقراط» مع أنهم من أقوى المذاهب الليبرالية تقليدية إلا أن ليبراليتهم المتشددة لم تجعلهم يثقون في الديمقراطية، فمذهبهم عبارة عن خليط من الليبرالية الاقتصادية والاستبداد المستنير.

يقول «جان توشار»: «ومن بين جميع العقائديين في القرن الثامن عشر، يعتبر الفزيوقراطيون الوحيدين الذين أعلنوا بصراحة أنهم مع «الاستبدادية الشرعية»»[٢].

وقد كان «هاملتون»، و«جون آدمز»[٣] من الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية يفضلون حكومة قوية، ولو على حساب الديمقراطية، فـ«هاملتون» يهتم بالإنتاجية والنمو الاقتصادي، وكان قليل الميل نحو الحكومة الشعبية، وكان يعتقد أن ما هو خير للمجموعة الاقتصادية المسيطرة هو خير للشعب الأمريكي بمجموعه[٤].

وأما «جون آدمز» فكانت ليبراليته أرستقراطية ضد الديمقراطية، وقد

---

(١) انظر: تاريخ الفكر السياسي ص٣١٨.
(٢) المرجع السابق ص٣٢٣.
(٣) جون كوينسي آدمز: سادس رئيس للولايات المتحدة الأمريكية، ولد سنة ١٧٦٧م، عمل في الحقل الدبلوماسي موفداً إلى عدد من العواصم الأوروبية، ووزيراً مفوضاً لها في روسيا وبريطانيا، عُرف بعدائه للاسترقاق، كتب مذكرات تقع في اثني عشر مجلداً. توفي سنة ١٨٤٨م. معجم أعلام المورد ص٨.
(٤) انظر: تاريخ الفكر السياسي ص٣٥٣.

كان تصوره وموقفه من الديمقراطية يتعارض مع تصور «جيفرسون» الذي حكم بعده سنة ١٨٠١م[١].

وقد كان «جيفرسون» ليبرالياً ديمقراطياً يختلف عن «آدمز» بمحبته لتوسيع الديمقراطية، وكان الأول من أنصار الدستور الإنجليزي[٢].

وقد نقل «توكفيل» صورة الديمقراطية في أمريكا أيام رئاسة «جيفرسون»، وهذا ما يفسر التقابل الفكري بينه وبين «كونستانت»[٣].

ولعل أفضل مكان تبرز فيه المعارضة بين الديمقراطية والليبرالية هو ما يتعلق بالوجه الاقتصادي لليبرالية، وفي ذلك يقول «ليستر ثرو»: «هناك معتقدات مختلفة تمام الاختلاف في الديمقراطية والرأسمالية بشأن التوزيع الصحيح للقوة.

فالأولى تؤمن بتوزيع متساو للقوة السياسية «رجل واحد ـ صوت واحد» بينما تؤمن الأخرى أن من واجب الناجح اقتصادياً إخراج الفاشل من العمل التجاري وإثنائه اقتصادياً، فالبقاء للأصلح واللامساواة في القدرة الشرائية هما كل ما هو موجود في الكفاءة الرأسمالية. فالأفراد والمنشئات تصبح كفوءة لكي تغتني. وإذا ما وضعناها في صيغتها المجردة، فإن الرأسمالية تنسجم تماماً مع العبودية. . .لكن الديمقراطية لا تنسجم مع العبودية»[٤].

ويؤكد «ثرو» على أن اقتصاديات السوق غير منسجمة مع الديمقراطية لأنها أوجدت التفاوت واللامساواة الاقتصادية، وهذا ما جعل الديمقراطيات الأوروبية تتجه للكينزية، وضرورة التدخل في السوق لتعزيز المساواة[٥].

(١) انظر: تاريخ الفكر السياسي ص٣٥٣.
(٢) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٦٣، ١٦٨.
(٤) مستقبل الرأسمالية ص٥٣٩.
(٥) انظر: المرجع السابق ص٥٤٥.

وتعود إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية إلى العلاقة بين «الحرية والمساواة» وكيفية الاتساق بينهما. فمن غلّب الحرية فقد أضر بالمساواة، وجنح نحو الليبرالية، ثم فسر الديمقراطية بما يلغي مفهوم المساواة منها ويردها إلى معنى فردي محض[١]. ومن غلّب المساواة فقد أضر بالحرية المطلقة، وحاول تقييدها، وغلّب جانب الديمقراطية ثم فسر الحرية على ضوئها[٢]. وهذا يدل على عدم الاتفاق على مفهوم موحد للديمقراطية، وأنه مفهوم واسع السقف يمكن أن يشتمل على مفاهيم متناقضة كل واحد منها يدعيه.

بقي أن أشير إلى الآراء المنافية للديمقراطية لا سيما في النظرة العنصرية عند المفكرين الليبراليين نحو الأمم الأخرى، فمبدأ الحرية الفردية المستمد من طبيعة الإنسان كإنسان، لا يصح تطبيقه على ما سماه «جون ملْ»: الأمم المتأخرة في مضمار الحياة، فهذه الأمم جعلها بمنزلة «القاصر» الذي يحتاج إلى «الوصاية»، يقول «ملْ»: «لهذا كان الاستبداد وسيلة مشروعة لحكم الأمم الهمجية ما دام الإصلاح هو الغاية المقصودة.. والأصل أن الحرية لا يجوز منحها للأمة قبل أن تصبح على استعداد لإصلاح شؤونها.. وما دامت الأمة لم تبلغ هذه الدرجة فليس لها غير الإذعان للطاعة»[٣].

وهو يرى أن الأمم الغربية قد بلغت درجة متقدمة من الحضارة يسمح لها بالحرية، أما بقية الأمم فلا تزال قاصرة، وهذا يدل على أن المبدأ الليبرالي يشرع الاستعمار، وأن عليه واجب الوصاية على الأمم الأخرى ليرقيها لتصل إلى الحضارة ومن ثم إلى الحرية.

(١) مثلما فعله هايك عندما اعتبر الديمقراطية الاجتماعية منافية للديمقراطية، بينما الليبرالية الجديدة وانفتاح الأسواق هي النموذج الديمقراطي الصحيح. انظر: الطريق إلى العبودية ص٨٠، الفصل كاملاً.

(٢) مثل ما فعلته الديمقراطية الاجتماعية. انظر ص٢٢٤ في هذا البحث.

(٣) الحرية ص٣٠.

وهي نظرة استعلائية، وشعور بدونية الغير وحقارته، ويمكن تفسير التاريخ الغربي المعاصر من خلال هذه النظرة العنصرية للآخر.

وهذا الرأي ليس مستغرباً على الفكر الليبرالي، فقد كان «مونتسكيو» يؤيد استرقاق العبيد السود في إفريقية؛ إذ إن استرقاقهم ضرورة لا بد منها لإنجاز المشروعات الكبرى التي يتطلبها الاقتصاد الأوروبي[١].

ويعلل ذلك ـ بطريقة مغرقة في العنصرية ـ مدعياً أن السلالات السمراء ليس لها نفوس خيّرة، وأنه ليس لديها عقل عام فيقول: «فلا نستطيع أن نفهم أن الله الذي هو موجود خبير حكيم قد ركّب نفساً خيّرة في جسم أسمر تماماً»[٢]. ويقول: «إننا لا نستطيع أن نفترض أن أفراد هذه الشعوب أناس وإلا لبدأنا نعتقد أننا لسنا مسيحيين»[٣]، وهو يستند إلى تحريفات الإنجيل بأن أولاد حام (السود) خلقوا ليخدموا أبناء سام (البيض)[٤].

وهذا ما يفسر لنا استرقاق الأوروبيين والأمريكيين لملايين الأفارقة بالقوة، وسرقة أموالهم، وكذلك حال الأمريكيين مع الهنود الحمر، مع أنهم كانوا في أوج ذروة الليبرالية (القرن التاسع عشر)، وكذلك حركة الاستعمار المعاصرة والمستمرة إلى اليوم.

سابعاً: أزمة النظام الديمقراطي:

ظهرت الديمقراطية بعد الثورات الكبرى ضد النظام الإقطاعي، لتكون هي المعبرة عن ثقافة العصر الحديث، وقد فتن الناس بها، وبهرتهم

---

(١) تراث الإنسانية ـ روح القوانين ـ ١/ ٧١٢.
(٢) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.
(٣) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.
(٤) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.

شعاراتها، مثل الحرية، والضمانات الإجرائية في الاتهام والمحاكمة وحقوق الإنسان، وحرية العبادة، والحريات الشخصية؛ ولهذا اندفعوا نحوها، وأصبحت هي الدين الجديد في العصر الحديث.

يقول «كارل بيكر»: «وكما كان الناس على استعداد لأن يقاتلوا في سبيل الدين والكنيسة أصبح الرجل على أهبة القتال والموت في سبيل دولته وشعبه»[(١)].

ولكن هذا الانبهار أخذ يتبدد بعد زوال غمامة الحماسة، فزالت السكرة وبقيت الفكرة، وظهرت الأزمات المتلاحقة للديمقراطية، وضعفت الثقة بهذا النظام في أغلب الدول التي طبقته، وكما يقول «بارثلي»: «لقد كان لبعض المفكرين الأحرار في القرن التاسع عشر ثقة بالغة في نظام الحكومة الديمقراطية النيابية، ولكن حرارة تلك الثقة قد عاجلها الهبوط والفتور في العصر الحديث»[(٢)]، وهذا ما جعل عدداً غير قليل يتبنى الأنظمة الاشتراكية كدول أوروبا الشرقية ونحوها.

وقد برزت مظاهر هذه الأزمة في مجالات متعددة ونقاط مختلفة يمكن من خلالها تصور حقيقة الأزمة في الأنظمة الديمقراطية:

١ ـ مفهوم الديمقراطية:

يعتبر مصطلح الديمقراطية من المصطلحات الغامضة والمضطربة؛ لأنها تطلق على أشكال مختلفة بحيث يصعب إدراك المفهوم الصحيح من الزائف، وأي محاولة لتحديد مفهوم الديمقراطية بدقة علمية فإنه يواجه بتعقيدات كثيرة.

ولعل الأفكار الأيديولوجية المختلفة حول العلاقة بين «الحرية

---

(١) السبيل إلى عالم أفضل ص٧٢.
(٢) نقلاً عن أزمة الأنظمة الديمقراطية ص١٠١.

والمساواة» من أبرز أسباب الغموض والضبابية، وهذا ما يؤكده المؤرخ الإنجليزي «أرنولد توينبي»[(١)] عندما قال: «أصبح استخدام اصطلاح الديمقراطية مجرد شعار من الدخان لإخفاء الصراع الحقيقي بين مبدأي الحرية والمساواة»[(٢)]. ولهذا ظهر من أنماط الديمقراطية ما يعرف بالديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الشعبية، والديمقراطية الاشتراكية، هذا بالإضافة إلى اختلافات قوية بين الأنظمة الديمقراطية في نظام الأحزاب، والانتخابات، وتشكيل الحكومة ودورها ونحو ذلك.

٢ ـ الأحزاب السياسية:

عماد الأنظمة الديمقراطية هي الأحزاب السياسية، ولا يمكن نجاح العملية الديمقراطية دون وجود أحزاب سياسية، ولكن الأحزاب السياسية ـ أيضاً ـ هي من أشد أزمات الديمقراطية. ومع مكانة الأحزاب في الأنظمة الديمقراطية فقد شكك فيها عدد من مؤسسي الولايات المتحدة لما فيها من النتائج السيئة للروح الحزبية، فيرى «جورج واشنطن» أن «الروح الحزبية في البلاد الديمقراطية النيابية هي روح يجب عدم تشجيعها»[(٣)].

فالأحزاب تسيطر عليها أقلية محددة لا سيما إذا كان عدد أفراد الحزب كثيراً، بحيث تصبح الرقابة على قيادة الحزب صورية، «وينتهي الأمر إلى الاكتفاء بالاطلاع على بيانات غاية في الإيجاز تتعلق بأعمال الحزب... وهكذا يعتاد رئيس الحزب على القيام بحل كثير من المسائل

---

(١) آرنولد جوزيف توينبي: مؤرخ وفيلسوف بريطاني، ولد سنة ١٨٨٩م، وضع نظرية «التحدي والاستجابة» في كتابه الكبير «دراسة للتاريخ»، وخلاصتها: أن الحضارة لا تنشأ إلا حيث تكون البيئة صالحة لتحدي شعب ما، وإلا عندما يكون هذا الشعب على أتم الاستعداد للاستجابة لذلك التحدي، وأن الحضارات تنهار عندما تتلاشى عبقرية (الأقلية المبدعة) توفي سنة ١٩٧٥م. معجم أعلام المورد ص١٤٧.

(٢) تراث الإنسانية ٣/ ٧٣.

(٣) نقلاً عن أزمة الأنظمة الديمقراطية ص٢٠.

الهامة دون عرضها على الأشخاص المنتمين للحزب»[١].

وبهذا تكون الأحزاب السياسية غير معبّرة عن إرادتها فضلاً عن إرادة الأمة. ويزعم الديمقراطيون أن النظام الحزبي يقضي بتعدّدية الرأي الموصل لأفضل الآراء والأفكار، ولكن الحقيقة أن الصراع الحزبي ليس صراعاً يهدف للوصول إلى نتيجة موضوعية بغض النظر عن الأشخاص، بل هو يستدعي التكتل والتحزب المفرّق للأمة، وهذا ما يزرع بينها العداوة والبغضاء، والاجتماع حول الأشخاص دون مراعاة للأصلح، ولهذا فالمنافسة تولّد التفرّق. يقول «هارولد لاسكي»: «إن نظام المجموعة يميل إلى تجميع السلطة حول الأشخاص أكثر من تجميعها حول المبادئ»[٢].

وكذلك فالأحزاب تحرص على أن يكون لها برامج، ولكنها قلّما تفي بمبادئها وبرامجها، يقول «جارنر»: «إن الحزبين الكبيرين في أمريكا لم يظلا متمسكين بمبادئهما وبرامجهما ثابتين عليها سواء من الناحية النظرية أو الناحية العملية»[٣].

وعندما تتعدد الأحزاب يصعب في العادة أن يحرز حزب الأغلبية المطلقة للمقاعد البرلمانية، وبالتالي يتحتم تشكيل حكومة ائتلافية، وهذا النوع من الحكومات مع ما فيه من التعقيدات وتوزيع المسؤوليات كجهات مختلفة ومتباينة فهذا أيضاً يشتمل على عدم استقرار وزاري، وهذا بالتالي يؤدي إلى فقدان روح الاستمرار في الحياة السياسية لأن الوزارة لا يتاح لها الوقت الكافي للإلمام بالمسائل التي يتطلب إنجازها فضلاً عن النجاح، وهذا ما يجعل الوزارة تفقد الشعور بالمسؤولية، وبالتالي يؤدي إلى عدم الاهتمام بأمر المصالح العليا.

---

(١) أزمة الأنظمة الديمقراطية ص٢١.

(٢) مدخل إلى علم السياسة ص٨٥.

(٣) نقلاً عن أزمة الأنظمة الديمقراطية ص٤٤.

يقول «ماركيو»: «إن عدم الاستقرار هو الداء المميت للنظام البرلماني لا سيما في أوقات الأزمات»[١].

٣ ـ نظام الانتخابات:

تظهر أزمة الديمقراطية في الانتخابات من ناحية أن الناخبين ليسوا على مستوى واحد في المعرفة والبصيرة، فالمساواة بين صوت العالم والجاهل والحكيم والسفيه مساواة في غير محلها؛ ولهذا فإن الناخبين عرضة للتضليل، وأساليب الغش والخداع والرشوة التي تلجأ لها الأحزاب لشراء أصوات الناخبين.

وهذا ما يقضي على الميزات الفردية والمواهب والقدرات، والتسوية بين الأفراد في الانتخابات منافية للفطرة والعقل الذي يميز بين العالم وغير العالم، والمتخصص وغير المتخصص.

وإذا كان الانتخاب هو عملية اختيار الناخب لمن يمثله في البرلمان، فإن هذا غير متوافق مع صورة اختياره في أُموره الخاصة؛ لأن جهل الناخب وقلة صلاحياته تجعل اختياره غير موافق للمصلحة بالتأكيد.

فالانتخاب بحاجة لوعي وثقافة وقدرة على التمييز بين الصحيح والمزيف، وهذا غير موجود في الناخبين، والإعلام لا يحقق هذه الغاية؛ لأنه مملوك لجهة توظفه لأغراضها الخاصة، ولهذا يستعمل الكذب والخداع للوصول لأهدافه الخاصة.

فالانتخابات ليست عملية توصل لاختيار الأكفاء، بل هي عرضة للتضليل والخداع كما تقدم.

يقول «لاسكي» عن التضليل والمخادعة والكذب في الحملات

(١) نقلاً عن أزمة الأنظمة الديمقراطية ص٤٨.

الانتخابية: «إن من الأمور المعروفة لنا جميعاً أن الحملة الانتخابية لرئاسة الجمهورية الأمريكية هي عبارة عن أربعة أشهر من الفساد»[(١)].

ويقول أيضاً: «إن الأغلبية الكبرى للناخبين ينقصهم الاهتمام أو الدراية بسير الشؤون السياسية، وأنهم لم يربوا التربية المناسبة التي يتطلبها أمر القيام بذلك العمل السياسي»[(٢)].

٤ ـ عدم كفاءة البرلمان:

البرلمان هو نتيجة الانتخابات التي تعتمد على الكثرة العددية، وقد تكونت الأحزاب لاستقطاب الناخبين ووضع برامج لإقناعهم، وهي برامج تعتمد على عقائد سياسية لها مفكرون وكتّاب معينون، وقد تقدّم بيان الآثار السلبية للأحزاب السياسية، وعدم تمثيلها لحقيقة آراء المنتمين لها، فضلاً عن تعبيرها عن إرادة الأمة، وقد تبين لنا أن الانتخابات نظام عقيم في التوصل للأكفاء؛ ولهذا فلا غرابة أن تكون نتيجة اختياره ضعيفة؛ ولهذا يتم اختيار من لا يصلح للعمل في أية وظيفة من الوظائف في أصغر المقاطعات كما يقول «بارثلي»[(٣)].

والحكومة التنفيذية في النظام البرلماني تؤخذ من البرلمان، فهي بالتالي تأخذ السلبية ذاتها الموجودة في البرلمان، أما في النظام الجمهوري فهي تكون بمنزلة البرلمان الذي يتم الاقتراع على أعضائه مباشرة.

وهذا ما يجافي التخصص في الوزارات المسندة إلى المرشحين، ولهذا آثار سيئة على إدارة الوزارة والوصول لمصالح الأفراد العامة. ومن جهة أُخرى فالبرلمانات لا تمثل الشعب، والقانون الصادر عنها لا يمثل

---

(١) نقلاً عن أزمة الأنظمة الديمقراطية ص٧٧.
(٢) أزمة الأنظمة الديمقراطية ص٨٠.
(٣) انظر: أزمة الأنظمة الديمقراطية ص٨٣.

الأمة، فالبرلمان ـ في الحقيقة ـ لا يمثل سوى أقلية من عدد الناخبين، وذلك إذا أسقطنا عدد الذين لم يشاركوا في التصويت وعدد الأصوات الفاشلة، وعدد الذين لا تنطبق عليهم شروط المشاركة في الانتخابات، وأما القرارات فهي تصدر بأغلبية أعضاء البرلمان الذي بينا أنه لا يمثل الشعب كله، ولهذا فعدم تمثيلها للأمة من باب أولى[١].

٥ ـ الطبقة الغنية المسيطرة (الديكتاتورية):

تنقلب الديمقراطية إلى ديكتاتورية عن طريق الرأسماليين، الذين يملكون القوة المادية، ويستعملون السياسة للحفاظ على مصالحهم التجارية.

وهذه من أبرز عيوب الديمقراطية الليبرالية؛ لأن نفوذ الرأسماليين وقوتهم في التأثير على سير العملية الانتخابية يرغم نواب الدولة وذوي السلطة فيها على أن يكون لرغباتهم الاعتبار الأول[٢].

يقول «لاسكي»: «إن الحرية والمساواة اللتين حصلنا عليهما كانتا أولاً وقبل كل شيء حرية ومساواة لمالك الثروة»[٣].

وأي حزب أو مرشح لا بد له من تمويل حملته الانتخابية، وقوة إعلامية تقنع الناس به، وهذه هي أبلغ أدوات التأثير في العملية الديمقراطية، وهو ما يمتلكه الأغنياء.

٦ ـ تزييف الرأي العام:

فالعملية الديمقراطية تعتمد اعتماداً كبيراً على وسائل الإعلام، وهذه الوسائل تمتلك القدرة على تكوين رأي عام معين من خلال ما تبثه للناس،

---

(١) أزمة الأنظمة الديمقراطية.

(٢) انظر: مدخل إلى علم السياسة ص٥٠.

(٣) المرجع السابق ص٦٤.

ولكن امتلاك الأغنياء لهذه الوسائل أتاح لهم فرصة التأثير في العملية السياسية، وخنوع النواب لهم.

وتعتمد وسائل الإعلام على توفير الديمقراطية لحرية التعبير عن الرأي، وإزالة العقبات القانونية عن حرية الكلام والكتابة، ولكنها ـ بسبب الثروة ـ تصبح حرية محتكرة في فئة معينة، فالفقراء غير قادرين على تنفيذ هذه الحرية عملياً مع أن القانون يسمح لهم بذلك.

وبهذا يكون بإمكان قلة من الأثرياء تشكيل عقول الناس، وغسل أدمغتهم، لا سيما مع تطور الدراسات التي تربط بين علم النفس والدعاية والإعلان.

وهذه المشكلة ـ كما يقول «ميشيل ستيوارت» ـ: «هي أكثر المشاكل خطورة لأنها ليست من مخلفات الماضي، وإنما هي قوة «بلوتوقراطية»(١) جديدة ظهرت حديثاً»(٢).

يقول «لاسكي»: «معظم الأفراد يعتمدون على الصحف في استقاء معلوماتهم، وهذه الصحف تعتمد في بقائها على الإعلانات التي تحصل عليها كما أن إصدار الصحف عموماً باهظ التكاليف بحيث لا يستطيع أن يؤسسها إلا الأغنياء فقط»(٣).

«نظراً لأنها تعتمد على المعلن فيتحتم عليها غالباً أن تنشر تلك الأخبار والتعليقات التي ترضي أولئك. وبذلك تكون النتيجة تحيزاً صريحاً في نقل الأخبار للحوادث الصحيحة التي قد تقلق الطبقة الغنية أو تحرجها»(٤).

---

(١) البلوتوقراطية: هي سيطرة رأس المال.
(٢) نظم الحكم الحديثة ص٣٣٣.
(٣) مدخل إلى علم السياسة ص١٠٩.
(٤) المرجع السابق ص١١٠.

و«التلفزيون» أكثر تأثيراً من الصحف، وهو يعتمد كذلك على الإعلانات، فالقنوات اليوم مملوكة لطبقة معينة وهي التي تصنع عقول الناس وقناعاتهم، وكذلك الأمر في «وكالات الأنباء» التي تصنع الخبر لها تأثير قوي في تكوين الرأي العام والقدرة على تزييفه لمصالح معينة. وفي هذا الوقت تسيطر أمريكا على أكثر من ٩٠٪ من وكالات الأنباء، وصناعة الأخبار والأحداث، وعنها ينقل كافة مصادر الأخبار في العالم. وبهذا يتبين أن المواطن العادي ليس له أثر في النظام الديمقراطي، فالتأثير يكون للمؤسسات الاقتصادية العملاقة، وجماعات الضغط والأحزاب السياسية، فصوته ضائع وهو واقع تحت تأثير الإعلام المزيف للحقائق.

٧ ـ قلة المشاركة في الانتخابات:

وهذا ما يبطل دعوى الديمقراطية في أنها «حكم الشعب»، فالمشاركة في العملية الديمقراطية ضعيفة أمام دعوى «حكم الشعب»، فبعض الدول تشترط شروطاً معينة في الناخبين تمنع أعداداً كثيرة من الشعب في المشاركة مثل: منع النساء، أو السود، أو فئة طائفية، وهذا ما يجعل تدني المشاركة أمراً ملحوظاً.

وإذا أضفنا إلى ذلك الرافضين لفكرة الانتخابات، وغير المهتمين، فإننا سنجد أن الفائز قلة محدودة لا يمكن أن تمثل الأغلبية قياساً على عموم الشعب الذي يخضع للقانون المقرر من القلة الفائزة.

ففي الولايات المتحدة لم تزد نسبة الناخبين عن ٦٦٪ من عدد الأشخاص الذين بلغوا سن الانتخاب، وفي بعض الأحيان أقل من ٥٥٪ وفي سنة ١٩٥٦م ٦٠,٥٪ فقط[١].

وهذا ما يثبت فساد فكرة فوز الأغلبية في الديمقراطية، فالفائزون قلة

---

(١) انظر: نظام الحكم والسياسة في الولايات المتحدة ص١١٩؛ والعلمانية ص٣٤٨.

أمام المعارضين، والتاركين، والمهزومين، ومن خرج من الانتخابات بشروط عنصرية.

٨ ـ عدم التلازم بين الحرية والديمقراطية:

لا يلزم من تطبيق الديمقراطية وجود الحرية للشعب، فالغرباء والأجانب والأطفال ومن لا يملك حق التصويت لا يشاركون في العملية الديمقراطية، وافتراض التلازم بين الحرية والديمقراطية يقتضي عدم امتلاكهم للحرية.

كما أن الديمقراطية الأثينية لم تكن متحررة؛ ولهذا حكمت على «سقراط» بالموت بحجة إفساد عقول الشباب، وهذا يدل على أن الديمقراطية الأثينية لا تجيز حرية التعبير عن الرأي.

ومن جهة أخرى فإن الفرد تنتهي مهمة مشاركته السياسية باختيار الحاكم؛ ولهذا قد يعمل الحاكم على غير مصلحة بلاده الحقيقية مجاملة لفئة تجارية معينة مثل دخول أمريكا حروب متعددة لتحقيق مكاسب لشركات السلاح بغض النظر عن مدى تحقيق هذه الحروب للمصلحة الأمريكية الوطنية، وكذلك الأمر في الارتباط الاستراتيجي مع إسرائيل مما يجعلها تخرق الأنظمة الدولية. وخسارة علاقات وأحلاف مع دول أخرى تؤثر على المصلحة الوطنية الأمريكية، بهذا يضطر الرؤساء الأمريكيون إلى توفير الغطاء غير الحقيقي لإقناع الشعب الأمريكي مع علمهم بأن هذا خداع لمصلحة فئوية يضمن الاستمرار لفترة رئاسية ثانية.

ومما يدل على عدم التلازم بين الحرية والديمقراطية: عدم إعطاء الأقليات حقوقهم في المجالس التشريعية، فمثلاً: ليس في الكونجرس الأمريكي مسلمون أو سود أو إسبان، وأيضاً: عدم الاعتراف بتشريع تعدد

الزوجات مع أنه عقيدة المسلمين والمورمن[١].

٩ ـ جماعات الضغط والمصالح:

تقوم جماعات الضغط والمصالح بتأثير مباشر على الفرد في الدول الديمقراطية، ومصطلح «القوى الضاغطة» مأخوذ من المعجم السياسي في الدول الأنجلوسكسونية للتعبير عن الجماعات المتضامنة التي تستخدم الضغط في الوصول لأهدافها.

ويدّعي النظام الديمقراطي أن وجود هذه الجماعات مرتبط بالنظرية الديمقراطية كمراقب على قرارات الدولة، ولكن لها جانب آخر ينافي الحرية والليبرالية. فهذه الجماعات تجعل الفرد يمارس حقوقه السياسية وفقاً لمبادئ جماعية قد لا تتوافق مع فرديته الخاصة، كما أنه يشملها النقد الموجه للأحزاب السياسية سابقاً.

وهي تخول نفسها حق العمل باسم المواطنين، وتدخل في مفاوضات مباشرة مع الدولة دون علم الأفراد، وهذا ما ينافي الديمقراطية.

ولعل أقوى سلبية لهذه الجماعات أنها تطغى على العدالة، والنظام القائم في حالة التزامه بالمصلحة العامة، كما أنها تربك القرارات وتفقد النظام توازنه بإجراءات سريعة وحاسمة تحت الضغط قد لا تكون هي الأصلح أو المدروسة[٢].

---

(١) انظر بالتفصيل: إعاقة الديمقراطية ـ نعوم تشومسكي ـ (كاملاً).
(٢) انظر: الديمقراطية ما لها وما عليها ص٤١٥.

الفصل الثاني:

الليبرالية الاقتصادية

سبق أن بينّا أن «الليبرالية» ارتبطت في صعودها وأفكارها بالطبقة الوسطى (البرجوازية)، وهذا يدل على أن الجانب الاقتصادي أكثر أصالة في المذهب الليبرالي من الجانب السياسي. وقد سبق أن ذكرتُ أن «جون لوك» اعتبر الملكية الخاصة من أهم الحقوق الأساسية للفرد، ولهذا أعطى المُلّاك حق الانتخاب، ومنع غيرهم من هذا الحق، وقد كان الصراع الفكري بين الليبراليين والإقطاع يتمثل في «حرية العمل»، وهذا الصراع نفسه القائم بين الرأسمالية الناشئة والإقطاع، مما يؤكد أن «الليبرالية» أيديولوجية للرأسمالية.

وقد تعددت آراء الليبرالية في الحرية الاقتصادية، وعلاقة الدولة بها تعدداً كبيراً، وكان للأحداث السياسية العالمية أثر جليّ في هذه الآراء، وخاصة الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وسوف أستعرض هذه الآراء من خلال النقاط التالية:

أولاً: المذهب الطبيعي الكلاسيكي:

لقد هيمن على القرن الثامن عشر المعروف بعصر التنوير فكر جديد يعتبر الحياة الإنسانية مبنية على قانون طبيعي هو الأساس في تدبيرها وتحريكها. وقد ربطت سائر النظم بهذا القانون، فالديمقراطية مبنية ـ كما تقدم ـ على أساس الحقوق الطبيعية للأفراد، والرأسمالية ـ كما سيأتي ـ مبنية على هذا القانون أيضاً.

والقانون الطبيعي هو عبارة عن مجموعة من القواعد التي تحقق الاتساق والانسجام في العلاقات بين الإنسان والبيئة[١]. وهذا النظام غير متعلق بإرادة الإنسان، بل هو أمر كوني عام ليس للإنسان ولا أي مخلوق آخر دور فيه.

ويمكن التعرف على هذا النظام أو القانون بطرق متعددة تعود كافة هذه الطرق لرجوع الإنسان إلى نفسه وبديهته ليجد القوانين الطبيعية، ويكتشف النظام الطبيعي الشامل للعالم كله دون تغير، فمرجعية التعرف عليه يعود للعقل. ولا يكفي مجرد التعرف عليه بل يتعين ـ أيضاً ـ الامتثال لأحكامه، واتباع قوانينه.

وهذا القانون أو النظام هو الذي يحكم النشاط الاقتصادي للفرد، ومن مبادئه ما يقوله «كيناي»: «إن الحصول على أكبر زيادة ممكنة في التمتع بأكبر نقص ممكن في النفقات، ذلك هو الكمال في السلوك الاقتصادي»[٢]، ويعود ذلك إلى عدم وجود قيم معنوية؛ لأن القانون الطبيعي مادي محض.

ويؤكد «مارسييه دي لارفيير» مادية القانون الطبيعي وفرديته الأنانية

---

(١) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص٤٣.

(٢) نقلاً عن الرأسمالية الناشئة ص١٢٣.

الصارخة بقوله: «إن من جوهر النظام الطبيعي أن المصلحة الخاصة لأحد الأفراد لا يمكن إطلاقاً أن تنفصل عن المصلحة العامة للجميع. وهذا ما يحدث في ظل الحرية. إن العالم يسير في هذه الحالة من تلقاء نفسه، وتكفل الرغبة الفردية في التمتع للمجتمع ككل حركة وميلاً دافعين في اتجاه تحقيق أحسن حالة ممكنة»[1].

وهذا القانون هو الأساس الفكري للمذهب الكلاسيكي في الاقتصاد، وتتلخص الفكرة الأساسية لهذا المذهب في أن القانون الطبيعي يحكم العلاقات الاقتصادية كما يحكم بقية الجوانب الإنسانية، وهذا القانون يضمن الوصول إلى أفضل النتائج الاقتصادية إذا ترك يؤدي دوره بحرية ـ كما أشار «لارفيير» ـ ومن ثم يتعين على الدولة أن تمتنع عن التدخل في الحياة الاقتصادية حتى لا تعيق عمل هذا القانون.

ومن أسس هذا المذهب ما يعرف «بقانون ساي» (قانون الأسواق) نسبة إلى الاقتصادي الفرنسي «جان باتست ساي» ومقتضاه: أن العرض يوجد الطلب المقابل له والمساوي له، فعرض السلع يعني توزيع دخول على عناصر الإنتاج بنفس القيمة، وهذه الدخول تتحول إلى طلب على السلع المنتجة، ومن ثم فإنه لا يتصور أن يكون العرض أكبر من الطلب. وإذا حصل اختلال فإنه سيكون جزئياً في سلعة معينة ولكن لا يمكن أن يكون الاختلال عاماً وشاملاً بوجود فائض مطلق في العرض[2].

وهذا القانون حَفّز الرأسماليين للإنتاج وشجع الدول لتبني حرية التجارة، ورفع القيود عن رؤوس الأموال، وتنظيم الأسواق.

وظل هذا القانون معظماً عند الرأسماليين إلى أزمة «الكساد العظيم» في ثلاثينيات القرن العشرين، والتي قلبت هذا القانون رأساً على عقب،

---

(١) الرأسمالية الناشئة ص١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص٧٤، ١٣٧.

ومن ثم جاءت تعديلات «كينز» معارضة له والتركيز على الطلب الكلي، وتدخل الدولة كما سيأتي.

وتحقيق التوازن الاقتصادي عند الكلاسيك ينضاف له بعد قانون «ساي» ما يسمى «بالتشغيل الكامل»، وهو ما يؤدي للقضاء على البطالة، والتشغيل الكامل يكون برفع القيود عن السوق، فإن إزالة القيود كفيلة بالتوازن، فإن قوى السوق التلقائية تتمكن من القضاء على البطالة[١].

وقد أصبح شعار هذا المذهب العبارة المشهورة «دعه يعمل، دعه يمر» أو «دع الأمور تجري في أعنتها»، وتسمى أيضاً: «اقتصاد السوق» لتعويل هذا المذهب على القوى التلقائية للسوق في إحداث التوازن الاقتصادي.

ومن الغريب حقاً أن نجد أحد الاقتصاديين العرب وهو الدكتور «حازم الببلاوي» ينفي أن يكون شعار «دعه يعمل، دعه يمر» من تعاليم الفكر الليبرالي ثم يقول: «فالنظم الليبرالية اعترفت دوماً بدور مهم للدولة، ولكن مع ضرورة الاحترام الكامل لحقوق الأفراد وحرياتهم. وهو أمر لا يتعارض مع مبدأ تدخل الدولة»[٢].

وهذا ما ينفيه النسق الفكري لليبرالية الذي يعتبر «الدولة الحارسة»، هو الدور الحقيقي والمفهوم الأساسي لدور الدولة، ويؤكد أن تدخل الدولة غير مأمون، فهو يوصل للاستبداد والدكتاتورية.

وقد حدد الدكتور «رمزي زكي» دعائم المذهب الكلاسيكي فيما يلي:

ـ أن ثمة قوانين طبيعية خالدة، تتحكم في تسيير أمور الطبيعة والكون والمجتمع.

---

(١) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص١٣٨.
(٢) دور الدولة في الاقتصاد ص١٧٥.

ـ وجود توافق وانسجام بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة إذا توافر إطار الحرية الاقتصادية (دعه يعمل، دعه يمر)، وأن هناك يداً خفية تقوم بتحقيق هذا التوافق والانسجام.

ـ أن الحكومات يجب ألا تتدخل في الحياة الاقتصادية، وأن يقتصر دورها على تحقيق ما يسمى بفكرة «الدولة الحارسة» من خلال تحقيقها للأمن الداخلي والخارجي.

ـ أن المنافسة الكاملة وما توفره من مرونة تامة في تغيرات الأسعار والأجور كفيلة بأن تصحح أي خطأ يعوق تحقيق التوازن الاقتصادي.

ـ أن العرض يخلق الطلب المساوي له (قانون ساي للأسواق)، ومن ثم فإن الطلب الكلي يتساوى مع العرض الكلي، وبالتالي ليس من المتصور حدوث أزمات إفراط إنتاج عامة.

ـ توجد دائماً فرص لا نهائية للاستثمار، ومن ثم فالتوازن بين الادخار والاستثمار هو أمر حتمي أو طبيعي.

ـ أن التوازن الاقتصادي العام هو توازن التوظيف الكامل، وأنه لا يوجد توازن مستقر قبل الوصول إلى التوظيف الكامل.

ـ أن سعر الفائدة هو جزاء الادخار، أو جزاء التضحية بالاستهلاك العاجل، وأنه ظاهرة عينية تتحدد بتلاقي منحنى الادخار مع منحنى الاستثمار.

ـ أن النقود لا تلعب أي دور في الحياة الاقتصادية سوى أنها وسيلة للتبادل وأداة للحساب، وهي ستار رقيق تتغلف به الأشياء الحقيقية، وأنه إذا زادت كمية النقود أو نقصت، فإن تأثيرها ينحصر فقط في المستوى العام للأسعار ولا تؤثر على الأسعار النسبية، إنها أشبه بالزيت الذي يسهل اندفاع عجلات النشاط الاقتصادي.

ـ أن الإنتاج في الأمد الطويل يخضع لقانون تناقص الغلة.

ـ أن أجور العمال تتحد وتستقر في الأجل الطويل عند مستوى أجر الكفاف؛ لأن ثمة قانوناً حديدياً يحكمها نتيجة للعلاقة الطردية بين ارتفاع مستوى الأجر وزيادة النسل، وعرض العمل، وبسبب العلاقة الموجبة بين نقص مستوى الأجور وانخفاض النسل، ونقص عرض العمل في الأجل الطويل.

ـ أن الربح هو ذلك الجزء من ناتج الأرض الذي يعطى لمالكها نظير استخدام قوى الأرض الطبيعية التي لا تفنى ولا تستهلك، وهو يتحدد من خلال مستوى أسعار السلع الزراعية، ولكنه لا يحدد هذه الأسعار. إنه نتاج ارتفاع الأسعار وليس سببَ الارتفاع.

ـ أن النمو الاقتصادي يتوقف على معدل التراكم، وإن معدل التراكم يتوقف على مستوى الأرباح، وإن مستوى الأرباح يتوقف على مستوى الأجور، وإن مستوى الأجور يتوقف على أسعار السلع الزراعية الغذائية، وإن مستوى أسعار السلع الزراعية يحدد حجم الريع.

ـ أن التجارة الدولية تقوم بين الدول بسبب ظاهرة تفاوت النفقات النسبية، وإنها تؤدي إلى زيادة التقدم الاقتصادي والرفاهة الاقتصادية نظراً لما يتمخض عنها من تقسيم مطرد للعمل واتساع في حجم الأسواق والتصريف[١].

ومن أبرز مفكري هذا المذهب «آدم سميث»، و«ريكاردو»، و«توماس مالتس»[٢]، وفيما يلي عرض مختصر لآرائهم المتعلقة بموضوع البحث.

---

(١) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧١٧)، ١١/أكتوبر/١٩٨٢م ص٣٤ ـ ٣٥.

(٢) توماس روبرت مالتس: اقتصادي إنكليزي نائب مقاطعة سوري (surrey)، ولد سنة ١٧٦٦م، وهو صاحب نظرية تحديد النسل التي نشرت عام ١٧٩٨م يقول فيها: (إذا لم ينظم النسل فإن التزايد السكاني سيتجاوز مصادر تأمين الغذاء =

١ ـ آدم سميث (١٧٢٣م ـ ١٧٩٠م): يُعتبر الاقتصادي الأسكتلندي «آدم سميث» رأس الفكر الاقتصادي الرأسمالي المعاصر، ويعد كتابه (ثروة الأمم) أشهر كتب النظرية الاقتصادية على الإطلاق.

وقد اعتمد «سميث» على «القانون الطبيعي» في دعوته للحرية الاقتصادية، وضرورة ابتعاد الدولة عن تنظيم الاقتصاد، فالقانون الطبيعي كفيل بتنظيم العلاقات الاقتصادية.

ويرى «سميث» أن الثروة الحقيقية هي المنتجات، وأن مصدرها هو العمل، فهو يقول: «إن العمل السنوي الذي تبذله أية أمة من الأمم هو المصدر الذي تنبع منه كافة المنتجات التي تستهلكها هذه الأمة سنوياً، وهذه المنتجات إما أن تكون النتيجة المباشرة لهذا العمل، وإما أن تكون مشتراة من الأمم الأخرى في مقابل بعض المنتجات التي أنتجها هذا العمل السنوي ذاته»[(١)].

وتزداد ثروة الأمم كلما زادت قوة العمل، وتحقق هذه الزيادة عن طريق التخصص، وتقسيم العمل، واستخدام الآلات في الإنتاج. وقد ارتبط العمل عند «سميث» بالمصلحة الشخصية (الفردية) باعتبارها الدافع الأساسي للنشاط الاقتصادي في كل صوره، وهي قاعدة نماء الاقتصاد للفرد والجماعة على حد سواء بشرط أن يكون في ظل الحرية الاقتصادية من قيود التدخل والتنظيم.

يقول «سميث» في هذا الصدد: «إن الجهد الطبيعي الذي يبذله كل فرد لتحسين حالته، عندما ينطلق في حرية وأمن، ليبلغ من القوة شأواً

= والاحتياجات الأخرى للشعوب، وأن بديل تنظيم النسل هو المرض والفقر والحرب)، وقد أحدثت هذه النظرية وقتها ضجة كبيرة، وقوبلت بمعارضة شديدة، توفي سنة ١٨٣٤م. ألف شخصية عظيمة ص٢٦٣.

(١) نقلاً عن الرأسمالية الناشئة ص١٢٦، وتراث الإنسانية ـ ثروة الأمم ـ ١/٥٨.

يؤهله وحده وبدون عون من أحد، لا لأن يحمل الجماعة إلى معارج الثروة والرفاهية فحسب، بل شأواً يمكنه أيضاً من تخطي مائة عقبة كأداء مما يتمخض عنه جنون القوانين الإنسانية في حالات تجاوز كل ما يمكنه تصوره»[١].

وقد أحكم «سميث» نظريته الرأسمالية بالتوفيق بين المصلحة الفردية ـ وهي أساس العمل ـ والثروة والنماء والمصلحة الجماعية بناء على الأساس الفلسفي وهو قانون الطبيعة الذي تميز به عصر التنوير، وهرب من خلاله عن التأله لله تعالى إلى المادية المحضة التي بني عليها الفكر الأوروبي المعاصر.

ويتضح ذلك من خلال «اليد الخفية» التي تنظم العلاقات الاقتصادية دون جهد بشري أو إرادة إنسانية، وهذه «اليد الخفية» تقود المصالح الفردية، وتنظم الإرادات الشخصية المتعارضة لتحقيق الصالح العام.

والقانون الطبيعي عند «سميث» نظام يعتمد على العفوية والتلقائية، يقوم بتنظيم الأعمال الناتجة عن الدوافع النفسية الأنانية، التي لا تحرص إلا على المصلحة الذاتية فقط، ويوصل إلى الصالح العام دون أي تدخل بشري[٢].

وبناء على ذلك يؤكد «سميث» على الحرية الاقتصادية المطلقة، وأن تدخل الدولة يكون بتوسيع نطاق السوق، وتحرير التجارة والصناعة، وعليها أن تلغي نظام الإعانات الاجتماعية، وأن تترك الحرية الكاملة للعمل ورأس المال، فإن رأس المال في هذه الحالة سيتجه تلقائياً لتحقيق مصالح صاحبه الذاتية، ويؤدي إلى زيادة الثروة القومية ويحقق المصالح الاجتماعية العامة[٣].

---

(١) تراث الإنسانية ـ تراث الأمم ١/٥٦.
(٢) انظر: المرجع السابق ١/٥٨.
(٣) انظر: المرجع السابق ١/٥٩.

والمنتفع الأكبر من فكرة اليد الخفية والقانون الطبيعي الموصل للمنافسة التامة، وحرية التجارة، والإيمان بقوى السوق التلقائية هم أصحاب رؤوس الأموال، وهي بوابتهم للتحكم في حركة المال وتصريفه، والخاسر الأكبر في هذا الفكر الأناني المتوحش هم العمال والفقراء والمحتاجون.

ومع الآراء السابقة المتطرفة لـ«سميث» إلا أنه اضطر للاعتراف بأهمية التدخل الاقتصادي للدولة، وعدم إلغاء دورها بالكلية، فقد صرح بضرورة تدخل الدولة في بعض كلامه، وذلك من خلال ما يلي[(١)]:

■ وافق على القوانين المحددة للفائدة الربويه، تفادياً من استشراء خطر الربا، وهذا يدل على اعتراف أكثر الليبراليين وحشية بخطر الربا.

■ نادى بضرورة تنظيم إصدار النقود التي لا تؤدي إلى خطر على المجتمع لمصلحة فردية محدودة، وهذا ما خالف فيه النقديون أستاذهم، وهم الصورة الليبرالية المعاصرة.

■ أجاز الحماية التجارية والصناعية التي تعد ضرورية للدفاع الوطني.

■ أجاز فرض رسوم تعويضية على الواردات مماثلة للرسوم المفروضة على الإنتاج المحلي.

■ أجاز المعاملة بالمثل بالنسبة للدول التي تتخذ إجراءات حماية ضد الصادرات الوطنية.

■ التدرج عند إلغاء نظام الحماية التجارية رعاية للصناعات الوطنية.

وهذه الآراء لـ«سميث» تعد خروجاً عن النسق الليبرالي المعتاد، الذي يرفض تدخل الدولة مطلقاً.

---

(١) انظر: تراث الإنسانية ـ تراث الأمم ١/ ٥٩.

والنظرية الاقتصادية الكلاسيكية نظرية خيالية يستحيل تطبيقها بصورة تامة، ولا يعرف تطبيق كامل لهذه النظرية في تاريخها، وتراجُع «آدم سميث» وقوله بضرورة تدخل الدولة فيما تقدم ذكره يدل على استحالة تطبيق الحرية الاقتصادية التامة، كما يدل على نقض الأصول الفكرية التي قامت عليها.

يقول «داونز» في تقويمه لكتاب «سميث» «ثروة الأمم»: «النظرية الأساسية في كتاب «ثروة الأمم» نظرية ذات نزعة ميكيافيلِّية، وهي أن العامل الأول في نشاط الإنسان هو المصلحة الشخصية، وأن العمل على جمع الثروة ما هو إلا مظهر من مظاهرها، وبذلك قرر أن الأنانية والمصلحة الشخصية تكمن وراء كل نشاط للجنس البشري، وصارح الناس باعتقاده أنها ليست صفات ممقوتة يجب الابتعاد عنها، وإنما هي على العكس عوامل تحمل الخير إلى المجتمع برمته، وفي رأيه أنه إذا أريد توفير الرفاهية للأمة فلا بد من ترك كل فرد يستغل أقصى إمكانياته لتحسين مركزه بشكل ثابت منظم، دون تقييد بأي قيد. فللحصول على غذائنا فلا نعتمد على كرم الخمار أو الخباز أو الجزار، وإنما هم يقدمونه لنا بدافع من مصلحتهم الشخصية، وإنا عندما نخاطبهم لا نتجه إلى ما فيهم من دوافع إنسانية، وإنما نتجه إلى مصلحتهم المادية، ولا نكلمهم عن احتياجاتنا بل عما يعود عليهم من نفع وفائدة»[١].

وفي بيان حقيقة الداعم لأفكار «سميث» يقول «ماركس لرنر»: «كان أغلب الذين عنوا بقراءة ذلك الكتاب هم أولئك الذين أفادوا فائدة شخصية من الآراء التي وردت فيه، وهؤلاء هم التجار المحدثون وحلفاؤهم من الأعضاء في برلمانات العالم، ولجانهم الثقافية التنفيذية في الجامعات، وعن طريق هؤلاء أثر الكتاب تأثيراً عظيماً في جميع من يليهم من شعوب

(١) كتب غيرت وجه العالم ص٧٣.

العالم رغم أنها لا تعلم شيئاً عن الكتاب ذاته، كما أنه عن طريقهم أيضاً أحدث آثاره الهائلة في التفكير الاقتصادي والسياسة العالمية»[١].

٢ ـ «ديفيد ريكاردو» (١٧٧٢م ـ ١٨٢٣م): يعد «ريكاردو» اقتصاديّاً بارزاً في المذهب الكلاسيكي، وكان يهودياً ثرياً، اشتغل بأعمال الأوراق المالية ومنها كون ثروته الكبيرة. وبنى نظريته الاقتصادية على أفكار «آدم سميث» التي قلل فيها من قيمة ملاك الأرض، ورد المصدر الحقيقي للعمل، فالقيمة الاقتصادية للصناعة والتجارة، وليست للأرض، فلما جاء «ريكاردو» ألقى بمسؤولية التفاوت الاجتماعي والأزمات الاقتصادية على ملاك الأراضي من خلال الريع، وهو ناتج عن امتلاكه لمصدر طبيعي ليس له فيه أي عمل[٢].

والقيمة الاقتصادية ـ كما يرى «سميث» ـ هي للعمل، ومن أجله يستحق الربح. ثم انتقل «ريكاردو» من إبطال قيمة الأرض (الريع) إلى أجور العمال، فقد جعل العمل الذي هو معيار القيمة سلعة في ذاتها تتحدد قيمتها بساعات العمل اللازمة لإنتاجها، وقيمة ساعات العمل هي الحد الأدنى لمستوى المعيشة الذي يكفل للعامل الحياة وهو مستوى الكفاف[٣].

وفي تحديد أجور العمال يقول «ريكاردو»: «إن الأجور ينبغي أن تترك للمنافسة الحرة، والعادلة في السوق، ولا ينبغي أبداً أن تتحكم فيها السلطة التشريعية»[٤].

---

(١) كتب غيرت وجه العالم ص٨٧ ـ ٨٨. وانظر في المصدر نفسه كلام الاقتصادي الإنجليزي (ماريوت).
(٢) الغريب أن ريكاردو لم يسأل نفسه عن الربا في قيمة الأوراق المالية بأي عمل حصّله؟! وبأي حق أخذه؟! مع أن ثروته كوّنها بدون عمل بل بالإقراض الربوي.
(٣) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص٦٥.
(٤) نقلاً عن الفجر الكاذب ص٢١.

وبهذه النظرية حارب «ريكاردو»: ملاك الأراضي والعمال في وقت واحد، وقد بنت مدرسة مانشستر على أفكار «ريكاردو» حربها لقوانين الغلال، والمطالبة بفتح المجال لاستيراد الغلال من الخارج، وفتح حرية التجارة.

ومحاربة قوانين الغلال ينبغي فهمها من خلال السياق التاريخي والفكري لها، فقد كانت ساحة معركة بين ملاك الأراضي وهم بقية الإقطاع، والليبراليين الكلاسيكيين، وقد انتصر فيها الكلاسيكيون على ملاك الأراضي والعمال في آن واحد.

٣ ـ «روبرت مالتس» (١٧٦٦م ـ ١٨٣٦م): ترجع شهرة «مالتس» في الفكر الاقتصادي الليبرالي إلى نظريته في السكان، وملخص هذه النظرية: أن هناك اختلالاً في معدل تزايد السكان، والموارد الطبيعية، فالأفراد ـ بتأثير الغرائز الجنسية وحفظ النوع ـ يتزايدون بمعدل كبير جداً، في حين أن الإنتاج الغذائي يخضع لقيود طبيعية، وبالتالي لا يكون هناك توازن بين عدد السكان والموارد الغذائية، وهذا ما يولد الكوارث والمجاعات.

ويرى «مالتس» أن زيادة السكان وتكاثرهم يخضع لمتوالية هندسية (١، ٢، ٤، ٨، ١٦...) بينما تزايد موارد المعيشة يخضع لمتوالية حسابية (١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦...).

ويرى «مالتس» أن التوازن بين زيادة السكان والموارد المعيشية لن يتم إلا بسبب ما أسماه (الموانع الإيجابية) مثل الحروب والمجاعات وتحديد النسل. وهذه الموانع يعتبرها «مالتس» مفيدة لأنها تتدخل لإعادة التوازن بين السكان والموارد.

ومن هنا يرى أنه لا يمكن إدانة الحروب والمجاعات والكوارث، طالما أنها عوامل طبيعية وضرورية لإعادة التوازن بين السكان والموارد

وبخاصة الغذائية[١].

وقد شجع «مالتس» على تأخير سن الزواج، واستعمال موانع الحمل، والتعويض عن الحاجة الجنسية الطبيعية بالعلاقة والصداقة دون تكوين أسرة[٢].

وقد ناصب «مالتس» الفقراء والمعوزين العداء، وقاوم تدخل الدولة في الأمور الاقتصادية لأن الإعانات الاجتماعية، والمساعدات للمحتاجين، تشجع الفقراء على التوالد ولا تكبحهم وهم عاجزون عن إنتاج سلة قمح واحدة. ولهذا انتقد بشدة قانون الفقراء في إنجلترا وهو عبارة عن مِنَح تعطى للفقراء والعاطلين عن العمل، تدفعها الحكومة لهم لكي لا يموتوا جوعاً.

فقال: «إن قوانين الفقراء في إنجلترا تؤدي إلى تفاقم حالة الفقر عامة في ناحيتين:

الأولى: هي أنها تعمل على زيادة عدد السكان دون زيادة غلة الأرض لإعالتهم...

والثانية: إن كميات الحاجيات التي تستهلك في ملاجئ الفقراء، وهم طبقة غير منتجة تقلل من الأنصبة التي كان يجب أن تعطى كاملة للطبقة العاملة»[٣].

وفي هذا يتبين أن «مالتس» لم يكتف بوضع الإنسان مسؤولاً عن تدبير شؤون الخلق وأرزاقهم التي هي من أفعال الإله، ولم يكتف بترسيخ الأنانية، والامتناع عن البر والإيثار، ولكنه زاد على ذلك محاربة الإحسان

(١) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص٧٣؛ والاقتصاد السياسي ص٤٧.
(٢) انظر: المذاهب الاقتصادية ص٢٥.
(٣) كتب غيرت وجه العالم ص٩٧، ٩٨.

ومنعه، والثناء على تدمير البشرية بالحروب، واعتباره أنها في مصلحة المجتمع ولا ينبغي إدانتها، والوقوف ضدها. فهو يرى: «أن على المجتمع أن يرفض تقديم الإحسان أو الإعانات إلى الأسر التي تعجز عن تدبير وسائل معيشتها»(١).

يقول «داونز»: «وفي رأيه أن الإحسان سواء أكان من الأفراد أو الدولة لا داعي له إطلاقاً؛ لأن الأموال تدفع للفقراء دون أن يقابل ذلك زيادة في الموارد الغذائية، فترتفع الأثمان ويقل المعروض منها في الأسواق، وهو يعارض كذلك فكرة إنشاء المساكن الشعبية لأن ذلك يشجع الزواج المبكر، وهذا بدوره يزيد مشكلة السكان تعقيداً، كما أن زيادة أجور العمل تؤدي إلى نفس الكارثة. . . والواقع أن كل مشروع لتحسين حالة المجتمع وتخفيف ويلاته سينتهي في نظر «مالتس» إلى كارثة، ويزيد الشرور»(٢).

ولا شك أن مذهب «مالتس» يخدم مصالح الرأسماليين الليبراليين، فقد قام بالدفاع اللازم عنهم فيما يقومون به من شقاء للإنسانية، وجمع الأرباح الطائله على أكتاف الفقراء من العمال وأصحاب الحرف البسيطة، وقد كان دفاعه من خلال التنظير والتقعيد للجشع الليبرالي وذلك في نظريته (قانون زيادة السكان).

ثانياً: المذهب الكينزي (الليبرالية الاجتماعية):

عرف مبدأ التدخل وسيطرة الدولة على الاقتصاد في وقت مبكر، وقد كان هذا المبدأ هو الأصل في النظرية الاقتصادية، فمنذ الفكر اليوناني

(١) المذاهب الاقتصادية الكبرى ص٧٤.

(٢) كتب غيرت وجه العالم ص٩٧ .وإذا جمعنا بين رأيه في الحروب والفقراء نخرج بأنه يغري الدول بتدبير الدسائس لقتلهم لتخليص الأرض من شرورهم فهم عالة وفضلة وعبء على الأرض لا فائدة من وجودهم، ففناؤهم خير للإنسانية كافة!!!.

وإلى المرحلة الميركنتيلية (التجارية) كان المذهب الاقتصادي المسيطر هو تدخل الدولة[١]، ولما ظهر المذهب الحر (الليبرالية) في الاقتصاد بمدارسه المختلفة تراجع هذا المبدأ، واستمرت سيطرة ما يسمى بالمذهب الحر طيلة القرن التاسع عشر الميلادي، وفي القرن العشرين شهدت الساحة الاقتصادية نمو مذاهب تدخليّة متعددة، ولم تكن على هيئة واحدة ولكنها كانت بدرجات متفاوتة؛ ما بين التأميم لموارد الإنتاج أو بعضها، أو تخطيط الاقتصاد، أو تنظيمه[٢]، أو التدخل أحياناً وعدمه في أحيان أخرى دون ضابط محدد.

ومن خلال المذاهب التدخلية ظهرت عدد من الأسماء المعبرة عنها منها: «الليبرالية الاجتماعية» و«الديمقراطية الاجتماعية» و«الديمقراطية الاشتراكية» وغيرها[٣]

---

(١) انظر: المذاهب الاقتصادية ص١١ ـ ١٩.

(٢) انظر في الفرق بين تخطيط الاقتصاد وتنظيمه: المذاهب الاقتصادية ص١٠٨، ١١٠.

(٣) هذه الأسماء تطلق بشكل عام للتعبير عن الاتجاهات التدخلية، وكل تسمية فإنها تراعي جانباً مهماً عندها في التدخل، «فالليبرالية الاجتماعية» ركز فيه على أن الحريات الليبرالية لا تمانع من تدخل الدولة لمصلحة المجتمع في أموره الاجتماعية كالتعليم والصحة والمحافظة على البيئة وإعانات البطالة، وأُضيفت الاجتماعية إليها لتتميز عن الكلاسيكية التي تحارب التدخل لمصلحة المجتمع، أما «الديمقراطية الاجتماعية» فقد ربطت الأمور الاجتماعية السابقة بالنظام السياسي الليبرالي «الديمقراطية»، وهذا يعتبر تمييزاً لمن فهم الديمقراطية بمراعاتها للأمور الاجتماعية، عن الاتجاه الكلاسيكي الذي يعتقد أن الديمقراطية حارسة للملكية الخاصة ومصالح الرأسماليين، في الوقت الذي اعتبروا التدخل مفسداً للحريات، وموصلاً للدكتاتورية والاستبداد.

أما الديمقراطية الاشتراكية ففيه زيادة «الاشتراكية» التي تطلق على نوعين:

أحدهما: اشتراكية تعني التدخل لتنظيم الاقتصاد حتى لا تحصل الأزمات والكوارث الاقتصادية، ولحماية المجتمع في مصالحه الأساسية (التعليم، الصحة، الإعانات الاجتماعية، والبيئة...) وقد يعبر عنها بدولة الرفاه أو الرفاهية، وهذا =

وهذه التعبيرات تتسم باتساع نطاقها واشتمالها على حركات وجماعات وأحزاب ذات قناعات وتوجهات سياسية مختلفة، وقد كانت هناك قواسم مشتركة فيما بينها منها: التدخل الشامل في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وهيمنة الدولة على المجتمع المدني، والنزعة الجمعية، وإدارة الطلب بالأسلوب الكينزي، ووضع دور محدد للأسواق، واعتماد الاقتصاد المختلط، والنزوع القوي للمساواة أكثر من الحرية، ودولة رفاهية شاملة ترى من واجبها حماية المواطنين[١].

ولكن أبرز هذه المذاهب هو «المذهب الكينزي»، الذي يعتبر حركة تصحيحية في الفكر الليبرالي بعد الشقاء والبؤس الذي أنتجه هذا الفكر للإنسانية. وظهور النظرية الكينزية لا يعدو أن يكون تعبيراً ليبرالياً عن تغير الأوضاع الاقتصادية، فهي مظهر من مظاهر الدول الصناعية، ومناورتها في التطبيق الليبرالي المتوحش.

ورائد هذا المذهب هو «جون ماينارد كينز»، وقد كان في بدايته على المذهب الكلاسيكي، وعرفت نظريته باسم (النظرية العامة). وقد كان «كينز» ضمن الوفد البريطاني الذي يفاوض في فرساي حول تعويضات الحرب العالمية المفروضة على ألمانيا، ولكنه رفض نتائجه واستقال، وكتب «العواقب الاقتصادية للسلام» نشر في ديسمبر عام ١٩١٩م، وبين فيه أن العالم بصدد نهاية حقبة، وحدد الخطوط العامة لليبرالية الجديدة التي

= النوع هو الليبرالية الاجتماعية، أو الديمقراطية الاجتماعية، وهو الذي اختارته الدول الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية.

الثانية: الاشتراكية العلمية، وهي اشتراكية الشيوعية التي تدعو إلى تأميم وسائل الإنتاج والتحكم المطلق في الاقتصاد من قبل الدولة، وهذا النوع ضد الليبرالية، وهو المطبق في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية قبل سقوطه في عقد التسعينيات من القرن العشرين.

(١) الطريق الثالث ص٤٠.

أضحى من بعده فصاعداً المدافع عنها بلا كلل[١].

وإذا أردنا تصور المذهب الكينزي وانقلابه على الكلاسيكية فينبغي معرفة الظروف الزمانية لظهوره؛ إذ كانت المجتمعات الغربية تعيش حالة الكساد العظيم في الثلاثينيات، وهذا ما جعل هذه المجتمعات تضعف ثقتها بالليبرالية، فقام «كينز» سنة ١٩٣٦م بكتابة مؤلفه «النظرية العامة للتوظيف والفائدة والنقود»، ليجدد النظام الرأسمالي من خلال فلسفته الأساسية الليبرالية.

وقد انتقد «كينز» المذهب الكلاسيكي في توليده للبطالة والفقر، وفي الدفاع الواعي عن وجودها والذي يعود في الأساس إلى منع تدخل الدولة، وقانون «ساي» للأسواق[٢].

ويرى «كينز» أن للدولة دوراً أساسياً في الحياة الاقتصادية لضمان التوظيف، ورفع مستوى الطلب، ويقول في ذلك: «يظهر لنا أن توسيع وظائف الدولة هو الوسيلة الوحيدة للحيلولة دون خراب المؤسسات الاقتصادية الحالية وشرط لممارسة ناجحة للسعي الفردي»[٣]. ولهذا أصبحت الكينزية أشهر مذهب تدخلي ليبرالي.

كما يرى «كينز» أن الطلب هو من يوجد العرض مخالفاً بذلك قانون «ساي» الشهير، فالمنتجون ينتجون الكمية التي يعرفون أن لها أسواقاً يمكن تصريفها فيها، ومن ثم فإن وجود طلب في السوق هو الذي يؤدي إلى إنتاج السلع والخدمات اللازمة لإشباع هذا الطلب[٤].

والهدف الأساسي الذي تسعى له الكينزية هو تحقيق التوظيف

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الاقتصادي منذ كينز ص٢٧.
(٢) انظر: الاقتصاد السياسي ص٩٧.
(٣) نقلاً عن المرجع السابق ص١٠٠.
(٤) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص١٣٩.

الكامل، والقضاء على البطالة، وهذا يتطلب زيادة الإنفاق العام للدولة، وتدخلها في النشاط الاقتصادي، وزيادة الإنفاق توصل للعجز في الموازنة العامة، وهذا ما يوصل لزيادة الإصدار النقدي، وبهذه الطريقة تظهر مشكلة التضخم.

وهذه النتيجة ـ وهي أن التوظيف الكامل والقضاء على البطالة يوصل للتضخم عبر الخطوات السابقة ـ لم تكن محسوبة لدى التيار الكينزي، بل كان من مبادئهم الأساسية ما ينافي النتيجة السابقة، فقد ساعد على ترسيخ الأفكار الكينزية وفاعليتها في النمو الاقتصادي ما عرف بـ«منحنى فيلبس» وهي العلاقة بين معدل التضخم ومعدل البطالة، وكذلك العكس، وهذا ما أبطلته أزمة الكينزية المعروفة «بالتضخم الركودي».

و«منحنى فيلبس» لا ينكر العلاقة بين التضخم والبطالة، ولكنه يرى أنها لا تزال في الإطار المقبول، وهذا ما تفاجأ بنقيضه في أزمته في السبعينيات[(١)].

وقد راجت الأفكار الكينزية بين الاقتصاديين، وبالذات الشباب، «وهنا نشير على وجه الخصوص إلى البيان الشهير الذي أصدرته مجموعة الكينزية الشباب، والذي صدر في كمبردج في أكتوبر عام ١٩٣٨م بعنوان: «برنامج اقتصادي للديمقراطية الأمريكية». وقد وقّع هذا البيان سبعة من الاقتصاديين الذين لمعت أسماؤهم فيما بعد، مثل «بول سويزي»، و«جورج هـ»، «هيلد براند»، كما شاركهم في إعداد هذا البيان عدد بارز من الاقتصاديين آنذاك، وإن كانوا قد طلبوا عدم كتابة أسمائهم في هذا البيان.

وهذا البيان أو البرنامج صيغ أساساً على ضوء الأفكار الكينزية، ومنطلقاً من أفكار «إلفن هانسن» عن «الركود المتوطن»، وخلاصة ما جاء

(١) انظر: التضخم المستورد ص٨٧.

في هذا البرنامج هو: «أن تجربة الكساد التي مرت بها الولايات المتحدة في عام١٩٣٨/٣٧م قد أكدت مرة أخرى على ضرورة إجراء تعديلات أساسية في السياسة الاقتصادية، وبشكل يضمن تعديل المؤسسات، وتلافي العقبات التي تحول دون نمو واستقرار الطلب الكلي الفعال حتى يمكن تجنب خطر البطالة، وهنا اقترح الكينزيون الشباب عدة مقترحات متقدمة، وكانوا في ذلك يصدرون عن فكرة العدالة الاجتماعية، والأفكار الكينزية، فقد اقترحوا مثلاً بعض الإجراءات الخاصة لإعادة توزيع الدخل القومي، وذلك على أساس أن إعادة التوزيع لصالح الفقراء ومحدودي الدخل سيؤدي إلى رفع حجم الطلب الكلي الفعال بسبب ارتفاع الميول الحديثة والمتوسطة لاستهلاك هذه الفئات.

كما اقترحوا أيضاً أن تقوم الحكومة ببناء عدد من المساكن والمدارس والحضانات لذوي الدخل المحدود، وتوسيع نطاق الضمان الاجتماعي، كما نادوا بزيادة مستوى الضرائب المباشرة على أساس تصاعدي»[(١)].

ويتبين من خلال الاقتراحات الكينزية السابقة أن الهدف من تدخل الدولة هو إعادة النمو للرأسمالية الليبرالية؛ لأن هذا التدخل في إعادة التوزيع لمصلحة الفقراء سوف يدفع حركة الطلب التي بدورها توجد العرض الذي يحرك أموال الرأسماليين.

فالهدف عند المذهب الكلاسيكي والكينزي واحد، ولكن اختلف المذهبان في الوسيلة الموصلة إليه، وهذا الاختلاف ولّد تبايناً في السياسات الاقتصادية، كما جعل النموذج الكلاسيكي أكثر وحشية في الجانب الاجتماعي والإنساني.

(١) مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧١٩)، ٢٥/أكتوبر/١٩٨٢م، ص٢٩.

وقد تكوّن من إيحاءات المذهب الكينزي عدد من المشاريع والأعمال الاقتصادية منها على سبيل المثال:

ـ سياسة (المنهاج الجديد ـ أو النيوديل) للرئيس الأمريكي «فرانكلين روزفلت»[١]، وهي سياسة لمعالجة آثار الدمار الذي أحدثه الكساد الكبير، وهي تتضمن إجراءات وسياسات من أفكار اقتصادية متعددة، وهذه السياسة وإن لم تكن نتاجاً مباشراً للكينزية إلا أنها أكدت صحة نتائج الكينزية[٢]. ولكن الكينزية أصبحت فيما بعد الموضة السائدة في الدول الأوروبية، وعرفت بما يسمى (دولة الرفاهية).

ـ مشروع قانون التوظيف الكامل، الذي قدمه السناتور «جيمس. أ. موراي» في ٢٢ يناير١٩٤٥م وهو مشروع يتضمن أهدافاً للسياسة الاقتصادية الأمريكية، وفحوى هذا القانون أن جميع العمال الأمريكيين، القادرين على العمل، والراغبين فيه لهم الحق في العمل النافع والمجزئ والدائم، وهذا يعني أن الدولة يجب أن تتدخل لمصلحة التوظيف الكامل[٣]. وقد ساعد على انتصار الكينزية وظهورها النمو الاقتصادي المرتفع في الدول الصناعية ما بين ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠م.

ولعل أبرز نتائج الكينزية أنها أثبتت أن الرأسمالية الليبرالية قد فقدت النمو، ونفع الإنسانية ذاتياً وعضوياً، دون مؤثرات خارجية، وهي نتيجة لا يعترف بها «كينز» وتلاميذه، لكنها نتيجة قاطعة، ونظريته تدل عليها.

---

(١) فرانكلن روزفلت: سياسي أميركي، وزعيم الحزب الديمقراطي، الرئيس الثاني والثلاثون للولايات المتحدة الأميركية، ولد سنة ١٨٨٢م، ووضع برنامجاً إصلاحياً عُرف (بالبرنامج الجديد) لمعالجة أزمة عام ١٩٢٩م الاقتصادية، وفي عهده دخلت الولايات المتحدة الحرب العالمية الثانية، توفي سنة ١٩٤٥م. معجم أعلام المورد ص٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧١٩)، ص٣٠.

(٣) المرجع السابق.

ولم تكن الكينزية أحسن حالاً من الكلاسيكية في وجود الأزمة في جوهرها، حيث اكتشفوا أن فيها نقائص لعل أبرزها:

١ ـ أن تحليل «كينز» مؤقت للفترة القصيرة، وكأنه مسكن لآلام الرأسمالية، وقد اعتذر عن هذا الخلل بقوله: «إن في المدة الطويلة فإننا سنكون جميعاً أمواتاً»(١).

٢ ـ الجانب السكوني (الستاتيكي) في نظريته، فقد افترض ثبات السكان، وحجَّم رأس المال والإنتاج، وهذا مناقض للطبيعة المتغيرة للرأسمالية(٢).

٣ ـ النظرة المغلقة للاقتصاد، فإن النظرة التشاؤمية لـ«كينز» عن الاقتصاد الرأسمالي باعتباره مشتملاً على قصور مزمن في الطلب الكلي الفعال، مما جعل العرض الذي لا يقابله طلب يولد كساداً كبيراً، ولهذا قلب «كينز» الفكر الكلاسيكي رأساً على عقب وجعل الطلب هو المولد الحقيقي للعرض، وتظهر النظرة المغلقة في أن «كينز» لم يتنبه إلا لأسواق محدودة في الدول الصناعية؛ ولهذا وسّعت الليبرالية الجديدة من أسواق عرض إنتاج الرأسمالية ليشمل ما يسمى بالدول النامية وفق خطة استعمارية(٣) تهدف إلى إخضاع الدول الأخرى، وسرقةِ إمكانياتها الاقتصادية، وتحويلها إلى سوق استهلاكة للمنتجات الغربية.

هذه النقائص وغيرها ولّدت ردود فعل حول الكينزية، فمنها محاولة تجديد الكينزية، وإعادة بنائها من جديد(٤)، كما حاول «سامولسون» وغيره

---

(١) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص١٣٤.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٣٣.
(٣) انظر: هذه هي الرأسمالية ص١٢٢.
(٤) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧٢٠)، ١/نوفمبر/١٩٨٢م، ص٢٨.

إحداث مصالحة بين الكينزية والكلاسيكية بالجمع بينهما وعدم القول بتناقضهما[(١)]، ومنها استقواء الفكر الكلاسيكي ممثلاً في المدرسة النقدية، والعمل على إسقاط المذهب الكينزي، وإعادة ترميم المذهب الكلاسيكي من جديد، بشكل أكثر تطرفاً كما سيتبين لنا.

ثالثاً: نظرية الطريق الثالث:

ترتبط هذه النظرية بالمفكر الاجتماعي «أنتوني جيدنز»، وتبدو أهميته من خلال ترأسه لمدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، وكونه العقل المفكر لحملة «توني بلير» زعيم حزب العمال الجديد البريطاني. وهذه النظرية لا ترسم طريقاً محدداً صارم المعالم لأنها تعتبر أفضل منجزاتها وأقوى مطالبها هو الدعوة إلى التجديد وإعادة النظر ومراجعة الثوابت، وتوجيه النظر إلى المستقبل وذلك عن طريق تجديد الديمقراطية الاجتماعية بعد تراجعها وارتفاع أسهم العولمة (الليبرالية الجديدة).

ومصطلح «الطريق الثالث» ـ كما يقول «جيدنز» ـ: «لا يحمل دلالة خاصة في حد ذاته. فقد استخدمه من قبل ـ كثيراً ـ عبر تاريخ الديمقراطية الاجتماعية: كُتّاب وسياسيون ذوو مشارب سياسية مختلفة كل الاختلاف»[(٢)].

ولكنه يبين الصورة المعاصرة لاستعمال هذا المصطلح فيقول: «وأنا أستخدم المصطلح هنا للإشارة إلى تجديد الديمقراطية الاجتماعية؛ أي: للدلالة على الرؤية المعاصرة للمراجعة وإعادة التفكير التي أنجزها الديمقراطيون الاجتماعيون في أكثر من مناسبة على امتداد القرن الماضي»[(٣)].

---

(١) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧٢٠)، ١/نوفمبر/١٩٨٢م، ص٢٩.
(٢) الطريق الثالث ص٢٩.
(٣) المرجع السابق ص٣٠.

وقد بدأت عملية المراجعة السياسية والاقتصادية للديمقراطية الاجتماعية في أوروبا كلها في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، فقد أدى سقوط الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية إلى إعادة النظر في برامج الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية، وإلى أي مدى لا يزال فائدة الانتماء لليسار، مع أن الديمقراطيين الاجتماعيين يعتبرون أنفسهم في خلاف وتعارض مع الشيوعية.

لقد نشأت الديمقراطية الاجتماعية في إطار العالم الثنائي القطبية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي لم يعد لوجودهم الفكري ما يبرره، لا سيما مع اتفاقهم مع اشتراكية الشيوعية في الإطار العام لتدخل الدولة لتنظيم الاقتصاد[١].

في هذا الوضع أصبحت الديمقراطية الاجتماعية تنظر إلى مستقبل رمادي غير متضح المعالم، ومصير مجهول لبرامجها السياسية والاقتصادية.

وفي هذه الأثناء ظهر «الطريق الثالث» كفكر تجديدي لمرحلة جديدة تنازل فيه عن جوهر الديمقراطية الاجتماعية، واتجه نحو الليبرالية الجديدة، ولكن مع بقاء ما لا بد منه وما لا يمكن التنازل عنه من القضايا الاجتماعية.

وقد دار الجدل بين الديمقراطيين الاجتماعيين حول جملة من القضايا المعاصرة، وقد وقع اختلاف كبير في آرائهم حولها، وهي تمثل أهم المبادئ العامة.

ومن أبرز هذه القضايا ما يلي:

١ - العولمة:

فقد كان الديمقراطيون الاجتماعيون إلى وقت قريب يرون العولمة غير

(١) انظر: الطريق الثالث ص٥٨.

ممكنة التطبيق، وخيالية (يوتوبية) مع خلافهم لأساسها الفكري وهو المذهب الكلاسيكي.

ولكن «جيدنز» يرى «أن العولمة الاقتصادية تمثل حقيقة واقعة فعلاً، وهي ليست مجرد استمرار لاتجاهات تاريخية من الماضي، أو إعادة لهذه الاتجاهات. ففي الوقت الذي ما يزال فيه جل النشاط التجاري يتم على المستوى الإقليمي، يوجد «اقتصاد عالمي» تماماً على مستوى الأسواق المالية»(١).

وهو يريد بهذا أن يخرج الفكر الديمقراطي الاجتماعي من نظرته الإقليمية التي ارتبطت به، وشعوره بعدم إمكانية تحوله لفكر عالمي، إلى فكر عالمي منافس، هذا من جهة. ومن جهة أخرى يريد الاقتراب من اقتصاد السوق، والليبرالية الجديدة؛ لأن تحول الديمقراطية الاجتماعية إلى فكر عالمي لا يتم وسط التمسك بآديولوجيته القديمة القائمة على الرعاية والرفاهية.

٢ ـ النزعة الفردية:

وهي غير متلائمة مع «الديمقراطية الاجتماعية» التي تغلّب جانب المساواة والميل إلى النزعة الجماعية، والتضامن الاجتماعي. ولكن هذه الأفكار ـ كما يقول «جيدنز»: ـ: «قد بدأت... في التراجع بدءاً من أواخر السبعينيات فقد كان على الديمقراطيين الاجتماعيين أن يستجيبوا لتحدي الليبرالية الجديدة، ولكن الأهم من هذا كانت التغيرات التي ظهرت في أوروبا الغربية والتي ساعدت على انتشار التاتشرية كأيديولوجية. ومع قدر من التبسيط يمكن القول بأنّ الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية استطاعت أن تحقق أعظم نجاح وأكمل تطور في دول صغيرة أو في دول

(١) الطريق الثالث ص٦٤.

ذات ثقافات أكثر تنوعاً تحوي أساليب حياة مختلفة، وكان ذلك نتيجة للوفرة التي ميزت مجتمع الرفاهية»[١].

وقد اجتهد الديمقراطيون الاجتماعيون ليكيفوا أنفسهم مع النزعة الفردية؛ لأن موقفهم الجديد يقتضي تراجعات مستمرة عن الآراء القديمة.

وقد بنى «جيدنز» نظرته الجديدة للفردية على أنها ليست هي النزعة الأنانية، وبالتالي فليس لها خطر على التضامن الاجتماعي، ثم يحاول أن يحدد هذه الفردية بحذر شديد فيقول: «ولكنها[٢] تعني أننا يجب أن ننظر إلى أساليب جديدة لخلق هذا التضامن. ولا يمكن أن نضمن تحقيق التماسك الاجتماعي عبر فعل يأتي من أعلى تقوم به الدولة أو اللجوء إلى التراث.

إن علينا أن نؤسس حياتنا بشكل أكثر نشاطاً مما كان لدى الأجيال السابقة، كما أننا بحاجة إلى أن نتحمل مسؤولية تبعات أفعالنا، وعادات أساليب الحياة التي نتبناها. إن موضوع المسؤولية أو الالتزام المتبادل كان موضوعاً أساسياً في الديمقراطية الاجتماعية القديمة، ولكنه كان موضوعاً راكداً طالما أنه اختلط بمفهوم الاستعداد الجمعي. وعلينا أن نفتش عن توازن جديد بين المسؤوليات الفردية والجمعية اليوم»[٣].

٣ ـ دور الحكومة:

تعتقد الليبرالية الجديدة أن الأسواق في المستقبل سوف تحل محل الحكومة، وسوف تكون السيادة بيدها، وهذا التفكير متجذر في الليبرالية منذ أيام المذهب الكلاسيكي، وهذا ما تخالفه الديمقراطية الاجتماعية.

(١) الطريق الثالث ص٦٥.
(٢) أي: الفردية.
(٣) الطريق الثالث ص٧١.

وقد أكد «جيدنز» على أن القول بأن الحكومة أو الدولة لم تعد ذات جدوى قول عديم المعنى؛ لأن لها دوراً لا يمكن أن تقوم به الأسواق، وذكر قائمة طويلة نذكر منها:

ـ توفير وسائل لتمثيل المصالح المختلفة.

ـ تقديم واجهة للمصالحة بين الآراء المتنافسة حول هذه المصالح.

ـ تقديم عدد متنوع من السلع والخدمات العامة، بما فيها صون التأمين الجمعي والرفاهية.

ـ حماية السلام الاجتماعي عبر التحكم في وسائل العنف وتقديم الخدمات البوليسية.

ـ المحافظة على نظام قانوني فعال.

ـ حماية التحالفات الإقليمية والدولية، وتحقيق الأهداف على المستوى العالمي(١).

وقد اعتبر «جيدنز» أن فكرة حلول الأسواق ورأس المال محل السلطة فكرة خيالية تماماً(٢)، ويؤكد صواب رؤية «جيدنز» أن أكبر راعٍ لاقتصاد السوق (أمريكا) لم تتخل عن واجباتها ولا تزال تمارس إدارة السوق، ومن صورها الحماية الاقتصادية للصناعة الوطنية، وفي هذه الأيام يدور الصراع السياسي بين أمريكا والصين في هذا الصدد، ولا تزال المفاوضات قائمة بسبب تضييق الحكومة الأمريكية على المنتجات الصينية في دخولها للأسواق.

فالفكر الليبرالي الصرف غير قابل للتطبيق بصورته النظرية المتوحشة؛

---

(١) انظر: الطريق الثالث ص٨١ ـ ٨٢.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٨٨.

لأنه يوصل للدمار والخراب على المجتمعات بما فيها المجتمعات التي تطبق الليبرالية نفسها.

برنامج الطريق الثالث:

وهنا لا بد من الإشارة العامة لبرنامج «الطريق الثالث»، وتتضح سياسة «الطريق الثالث» من خلال المعالم التالية:

ـ الهدف العام لسياسة «الطريق الثالث» هو: مساعدة المواطنين على أن يشقوا طريقهم في ظل العولمة، والتحولات في الحياة الشخصية، وعلاقة الإنسان بالطبيعة[١].

ـ تبني سياسة أكثر إيجابية نحو العولمة، ولكن بوصفها ظاهرة أكثر اتساعاً وأبعد مدى من السوق العالمية[٢].

ـ المحافظة على قيمة العدالة الاجتماعية مع ملاحظة أن المساواة يمكن أن تتصادم مع الحرية الفردية، ولكن مزيداً من معايير المساواة سوف تؤدي إلى توسيع مدى الحريات المتاحة أمام الأفراد. وتحدد سياسة «الطريق الثالث» معنى المساواة بأنها الاستيعاب، وعدم المساواة بالاستبعاد، ومعنى الاستيعاب يمثل: المواطنة، والحقوق والواجبات المدنية والسياسية، وإتاحة تكافؤ الفرص[٣]. ويلاحظ التركيز على الجانب الاعتباري دون التوغل في المساواة الاقتصادية كما كانت رؤية الديمقراطية الاجتماعية.

ـ ضرورة ارتباط حقوق المواطنين بوجود المسؤولية لدى المواطن، فتعويضات البطالة التي تدفعها الحكومة يجب أن يصاحبها التزام بالبحث

---

(١) انظر: الطريق الثالث ص٩٩.
(٢) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٤١.

الدؤوب عن عمل، فإنه يجب على الحكومة أن تضمن أن لا تشجع نظم الرفاهية على التكاسل عن البحث عن العمل. ولهذا جعلت سياسة «الطريق الثالث» لها شعاراً رئيسياً وهو: «لا حقوق دون مسؤوليات» واعتبرته مبدأ أخلاقياً[(١)].

ـ إيجاد الصورة المتوازنة للاقتصاد المختلط، ويعتمد مفهوم «الطريق الثالث» للاقتصاد المختلط على «تحقيق التوازن بين القطاعين العام والخاص، وذلك باستخدام آليات السوق، مع وضع المصلحة العامة نصب عينيه. وينطوي ذلك على إيجاد توازن بين السيطرة واللاسيطرة على المستوى العابر للقوميات»[(٢)].

ـ إصلاح دولة الرفاهية بإيجاد بديل عنها وهو دولة الاستثمار الاجتماعي في إطار مجتمع الرفاهية الإيجابية، وتفعيل مؤسسات المجتمع المدني للمشاركة في تحقيق هذا المجتمع، وتخفيف العبء على الدولة في هذا الشأن.

يقول «جيدنز»: «كيف ستبدو دولة الرفاهية بعد إصلاحها إصلاحاً جذرياً (أي دولة الاستثمار الاجتماعي في مجتمع الرفاهية الإيجابية؟ هنا سيتم توليد الإنفاق على الرفاهية، بمعناها الإيجابي) وتوزيعه ليس من خلال الدولة وحدها، بل من خلال المشاركة بين الدولة والهيئات الأخرى، شاملة في ذلك مشروع قطاع الأعمال. إن مجتمع الرفاهية هذا ليس القومية ذاتها فقط ولكنه يمتد قبلها وبعدها.

فالسيطرة على التلوث البيئي ـ على سبيل المثال ـ لا يمكن أبداً أن تكون مسؤولية الحكومة القومية وحدها، ولكنها ترتبط بالتأكيد ارتباطاً مباشراً بالرفاهية.

---

(١) انظر: الطريق الثالث ص١٠٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٣٧.

وفي مجتمع الرفاهية يحدث تحول في العقد الاجتماعي بين الفرد والحكومة؛ لأن استقلالية الذات ونحوها ـ والتي تعد بمثابة الوسيط الذي يوسع نطاق المسؤولية الفردية ـ أصبحت تمثل بؤرة الاهتمام الأساسية. والرفاهية بهذا المعنى الأساسي تهم الأغنياء والفقراء في آن واحد»[١].

ولا يمكن لنا في هذا المكان تفصيل برنامج «الطريق الثالث» الأيديولوجي والعملي، ولكن الإشارات السابقة تبين المنهجية الفكرية لهذا البرنامج، ومدى ارتباطه بالليبرالية.

وهناك قضايا أخرى عالجها «الطريق الثالث» مثل: تعزيز الديمقراطية، وقضية المجتمع المدني، والاستثمار وإستراتيجياته، وقضايا البيئة، والأسرة، والعادات والتقاليد، والسوق بين إطلاق المنافسة والمصالح الاجتماعية وغيرها[٢]. ومن خلال قراءة أفكار «الطريق الثالث» يتضح لنا تنازله الجوهري عن أسس الديمقراطية الاجتماعية، واقترابه من الليبرالية الجديدة، ومحاولة تأويل القيم الاجتماعية وتغيير مدلولها ليوافق الواقع الجديد الذي فرضته الليبرالية الجديدة.

كما يبدو اقتناعه التام بآليات السوق، والتخفيف من علاقة الدولة بالاقتصاد، ومحاولة الابتعاد بها عن الأسواق، والإنفاق العام، مع بقاء بعض الشعارات الاجتماعية التي أرجح أن الهدف من بقائها هو عدم الاصطدام بالمجتمع الأوروبي عامة والبريطاني خاصة. ولعل تبعية سياسة حزب العمال الجديد في بريطانيا للمحافظين الجدد في أمريكا يقارب هذه الرؤية، بل يؤكدها.

---

(١) الطريق الثالث ص١٦٨.

(٢) تراجع جميع هذه القضايا في كتاب «الطريق الثالث، تجديد الديمقراطية الاجتماعية» لمؤلفه أنتوني جيدنز، وهو المصدر الأساسي لهذا الفكر.

رابعاً: الليبرالية الجديدة (مدرسة شيكاغو)[(١)]:

تنتمي مدرسة شيكاغو من الناحية الفكرية إلى الكلاسيكية الجديدة، فهي محاولة جديدة لإحياء الفكر الكلاسيكي في الحرية الفردية، وعدم تدخل الدولة، والحريات الأساسية للأفراد، وتسمى هذه المدرسة: الليبرالية الجديدة (النيوليبرالية، أو المدرسة النقدية).

وقد تميزت هذه المدرسة وسط التيار الكلاسيكي الجديد بسمات خاصة، ومقولات فكرية مميزة، ومن أبرزها فصل الاقتصاد عن ارتباطاته الاجتماعية، وتعظيم دور النقود في نمو الاقتصاد أو إخفاقه، ولهذا عرفوا أيضاً «بالتيار النقدي» أو «المدرسة النقدية» أو «النقديين».

وقد ظهرت هذه المدرسة في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وقد ظلت ـ في بدايتها ـ محصورة في قاعات التدريس الأكاديمي والمجلات والكتب العلمية، ولكنها في الثمانينيات أصبحت سياسة لأكبر الدول الرأسمالية (أمريكا، وبريطانيا)، وهو ما عرف بـ«الريجانية»، و«التاتشرية»، وهي تطبيقات لآراء هذه المدرسة.

وتعد هذه المدرسة العقل المفكر لدعاوى العولمة، وفرض النموذج الليبرالي على العالم من خلال الهيئات الدولية، والدول الصناعية الكبرى.

وقد وقفت هذه المدرسة موقفاً عدائياً من «الديمقراطية الاجتماعية»،

---

(١) تعود نسبة هذه المدرسة إلى أساتذة الفكر الاقتصادي في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة، وقد كون هؤلاء الأساتذة تياراً فكرياً، كانت بدايته في أروقة الجامعة والدراسات الأكاديمية، ثم تحول بعد ثلاثين سنة تقريباً ليكون سياسة اقتصادية، لأكبر دولتين في العالم (أمريكا ـ بريطانيا)، ثم تحول الآن ليكون فكراً عالمياً تعتنقه الدول الصناعية الكبرى، ويراد فرضه من خلال الهيئات الدولية وهو الفكر الذي أحدث (العولمة)، وصاغها ودافع عنها. ومن أبرز المفكرين في هذه المدرسة: ميلتون فريدمان (لا يزال حياً)، وفريدريك هايك توفي عام ١٩٩٢م.

ومن أفكار «كينز». واعتبروا التدخل الحكومي يفضي إلى انتهاك الحريات الفردية، ويوصل للدكتاتورية، وأن هذا الاتجاه (الكينزية) الذي يلبس لبوس الليبرالية في حقيقته اشتراكية دكتاتورية شمولية، فالتخطيط يضعف نمو الحضارة؛ لأن النمو مرتبط باللامركزية وتحقيق المنافسة التامة(١). ولأهمية هذه المدرسة وآثارها المدمرة في الواقع المعاصر، فإننا سنتكلم عنها من خلال النقاط التالية:

أولاً: الملامح الأساسية لفكر النقديين.

ثانياً: تطبيقات الليبرالية الجديدة وآثارها.

ثالثاً: نقد الديمقراطية الاجتماعية.

أولاً: الملامح الأساسية لفكر النقديين:

استفاد النقديون من الأزمة الاقتصادية التي وقعت للكينزية، كما استفاد الكينزيون من أزمة الكساد الكبير (١٩٢٩م) من قبل، وهذه الأزمات لها دلالة خطيرة وهي أن النظام الرأسمالي المبني على الفكر الليبرالي يحمل أزماته بشكل ذاتي وعضوي، فلا يمكن أن تنفك عنه الأزمات.

وهذه الدلالة لا يريد أن يعترف بها أي اتجاه من الاتجاهات الرأسمالية الليبرالية ولكنها ترد الخلل إلى الطريقة في التطبيق.

ويمكن الإشارة لأهم الملامح الأساسية لفكر النقديين فيما يلي:

١ ـ إعطاء النقود الأولوية في السياسة الاقتصادية، وتفسير تقلبات النظام الرأسمالي من خلال التداول النقدي دون ارتباط مع حركة الإنتاج والاستهلاك. ويرون أن حدة الكساد الكبير كان بالإمكان تجاوزها لو

---

(١) انظر: الطريق إلى العبودية ص٦٢.

وفّرت السلطات النقدية الأمريكية السيولة الكافية للبنوك، وهذا ما لم تفعله السلطات، فكانت النتيجة زيادة في الكساد[١]. ويعطي النقود أهمية قصوى لمكافحة التضخم لأنه ظاهرة نقدية بحتة لا علاقة لها بطريقة الأداء الحقيقي للنظام الرأسمالي[٢].

٢ ـ أن البطالة تعود إلى تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية الذي شل كفاءة حركة الأسعار في سوق العمل، فالمسؤول عن البطالة هي الدول التي تريد تحقيق التوظيف الكامل، والمعالجة المثلى للبطالة تكون من خلال قوى السوق بانخفاض أجور العمل، ويرى النقديون أن مطالبات نقابات العمال برفع الأجور، وإعانات الدول الممنوحة للعاطلين تعطل فاعلية قوى السوق، وبالتالي تزيد البطالة ولا تنقص[٣].

ويتضح من معالجة النقديين للبطالة التطابق مع الفكر الكلاسيكي ونظرته لقوى السوق، وقانون الأجور، وتدخل الدولة وغيرها.

ويصل التطرف بالنقديين إلى رفض الإحسان والصدقات من أي جهة كانت، والوقوف ضد الإعانات الاجتماعية، والمساعدات الإنسانية للفقراء والمساكين، وجذور هذه الأفكار تعود إلى «روبرت مالتس» الذي يرى في الحروب خيراً عظيماً أكثر من الإعانات والمساعدات.

ولا يخجل أحد أساتذة الاقتصاد في جامعة شيكاغو وهو «د.ليدلر» حينما يزعم أن حل معضلة البطالة يجب أن يكون من خلال زيادة معدل البطالة المعقول، ويعلل ذلك بأن ارتفاع هذا المعدل يخفض الأجور، وبالتالي تنخفض تكاليف الإنتاج، فتزداد بواعث استئجار العمال

---

(١) انظر: دليل الفكر الاقتصادي ص١٥٦.

(٢) انظر: الأهرام الاقتصادي، العدد رقم ٢٢٧، ٢٠/ديسمبر/١٩٨٢م، ص٣٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٣٥.

وتشغيلهم، ويرى أنه لا مناص من تقبل هذا الارتفاع[١].

والحقيقة أنه ليس هناك أي تشغيل للعمال بعد ارتفاع معدل البطالة، ولكن المنتفع الرئيسي هم الأغنياء على حساب الفقراء والمساكين والمحتاجين وأصحاب الظروف الخاصة.

٣ ـ تحقيق «اقتصاديات العرض»، وهو مصطلح للنقديين يريدون به إحياء «قانون ساي للأسواق». وتعتمد هذه الفكرة على أن العرض هو الأساس في السياسة والاقتصاد لأنه يحفز رجال الأعمال للإنتاج، ويوجد الطلب المساوي له، وبهذا يحدث التوازن بين العرض والطلب بشكل آلي من قبل قوى السوق الطبيعية (اليد الخفية). وهذا ما يوصل إلى زيادة الإنتاج، وتشغيل العمالة في وقت واحد، وبه يتحقق التوظيف الكامل تلقائياً، وهو ما يؤدي إلى تقليل الإنفاق الحكومي، ويعالج عجز الموازنة، ومشاكل الديون.

ولكن النقديين يحتاجون لتحقيق هذا إلى توفير الأمان والحرية المطلقة، وتوافر الأموال، والعمل على زيادة بواعث الإنتاج من خلال تقليل ضرائب الدخل المفروضة على الأرباح العالمية للأغنياء، وتخفيض الضرائب على رأس المال[٢].

وهذا التصوير المثالي هدفه الأساسي تخفيض الضرائب، ورفع الحكومة يدها عن التدخل في الاقتصاد من ناحية تنظيمه أو الإعانات الاجتماعية أو العمل بمسؤولياتها مثل توفير التعليم والصحة المجانية، والمحافظة على البيئة من سموم المصانع المضرة بالمواطنين وما إلى ذلك، ولكن دون تحقيق أي تقدم في تخفيض البطالة أو التوظيف الكامل أو غيرها من الوعود الحالمة.

---

(١) انظر: الأهرام الاقتصادي، العدد رقم ٢٢٧، ٢٠/ديسمبر/١٩٨٢م، ص٣٥.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٦.

٤ ـ الدعوة للحرية المطلقة في الاقتصاد، وإعادة آراء المذهب الكلاسيكي في ما يتعلق بالقانون الطبيعي، واليد الخفية المنظمة للأسواق دون أي تدخل، وإصلاح مشكلة البطالة من خلال قانون الأجور الحديدي، وتجديد الفردية بمعناها الأناني المحض، وباختصار العودة لآراء «آدم سميث» و«ريكاردو»، و«مالتس» وأضرابهم. ويعتبر «ميلتون فريدمان» في كتابه «الرأسمالية والحرية» أن الحرية الاقتصادية شرط في الحرية السياسية؛ لأن تزايد تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية يقترن بتقييد الحريات السياسية والشخصية ويمهد الطريق للدولة الشمولية الدكتاتورية(١).

ومن خلال الملامح الأساسية السابقة يبدو التزام النقديين بأفكار المذهب الكلاسيكي إلا في مسألة «النظرية النقدية» التي لا يعطيها الكلاسيكيون اهتماماً كما هو الحال عند النقديين الذين اعتبروها أمراً جوهرياً في النظرية الاقتصادية، وبهذه النظرية تميزوا ونُسبوا إليها. أما ما يتعلق بالحرية الفردية، والملكية الخاصة، والقانون الطبيعي، وقانون الأجور الحديدي وغيرها فقد تطابق المذهبان تماماً، بل ربما تكون أكثر تطرفاً كما سيأتي معنا في التطبيقات.

ثانياً: تطبيقات الليبرالية الجديدة وآثارها (الحصاد العملي للنقديين):

ظهرت أفكار مدرسة شيكاغو (المدرسة النقدية/ النقديون) في ظل فشل الكينزية، وقد تعرضت لمواجهة أمراض الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي، ثم زادت في النمو أثناء السبعينيات؛ مما جعل مجموعة من الدول الصناعية تستعد لتطبيق الوصفة النقدية لمشكلات الاقتصاد.

وكانت بداية هذا الاستعداد ذلك التقرير الشهير الذي صدر عن منظمة التعاون الاقتصادي للتنمية (التي تضم ٢٤ دولة رأسمالية)، وقام بصياغته

(١) انظر: الرأسمالية والحرية ص١٤.

مجموعة من الخبراء الدوليين بتكليف من سكرتارية هذه المنظمة.

وهو التقرير المعنون باسم «نحو التوظيف الكامل والاستقرار النقدي» ـ باريس ١٩٧٧م ـ إذ ينتقد هذا التقرير بشكل واضح السياسات الكينزية ويحملها مسؤولية المشاكل الراهنة للدول الرأسمالية. وأوصى في النهاية حكومات تلك الدول بالأخذ بمجمل ما ذهبت إليه «مدرسة شيكاغو»[(١)].

ثم ازداد نمو أفكار هذه المدرسة حتى أصبحت ضمن كثير من البرامج الانتخابية لدول أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وقد وصلت هذه الأفكار إلى السلطة في تجربتين حصلتا في وقت واحد في أكبر الدول الصناعية وهما: بريطانيا سنة ١٩٧٩م، وأمريكا سنة ١٩٨١م.

وعرفت التجربة البريطانية بالتاتشرية، كما عرفت التجربة الأمريكية بالريجانية، وسوف نبين حقيقة هاتين التجربتين وآثارهما، ومنه يتبين التقويم لتطبيق أفكار مدرسة شيكاغو (الليبرالية الجديدة).

أولاً: التاتشرية:

انتصرت «مارجريت تاتشر» في حملتها الانتخابية على منافسها «حزب العمال»، وتولت رئاسة الوزراء في مايو عام ١٩٧٩م، وكان ذلك في ظل صعوبات جديدة كان يمر بها الاقتصاد البريطاني[(٢)]، لا سيما وأن حزب العمال كان يتبنى الفكر الكينزي المنهار.

وقد غيرت «تاتشر» السياسة الاقتصادية، وألغت البرنامج الكينزي لحزب العمال، وأعلنت أن المهمة الأساسية تتبلور في تحقيق الاستقرار النقدي.

---

(١) مجلة الأهرام الاقتصادي، عدد (٢٢٨)، ٢٧/ ديسمبر/ ١٩٨٢م، ص٣٥.

(٢) انظر تفصيل الصعوبات بالإحصائيات: مجلة الأهرام الاقتصادي، عدد (٢٢٨)، ٢٧/ ديسمبر/ ١٩٨٢م ص٣٥.

وكان البرنامج الاقتصادي لـ«تاتشر» يتمثل فيما يلي:

١ ـ ضرورة اتباع سياسة نقدية صارمة تعمل على الحد من كمية النقود المتداولة.

٢ ـ تطبيق إجراءات توفيرية في الإنفاق العام، وبالذات في مجال الخدمات المدنية والرعاية الاجتماعية تحت حجة معالجة العجز بالموازنة للدولة، وتقليل الحاجة للاقتراض.

٣ ـ تقليص نمو القطاع العام ببيع بعضه للقطاع الخاص أو تصفية الخاسر منه لزيادة الكفاءة الإنتاجية.

٤ ـ فرض ضرائب إضافية على السلع والخدمات الاستهلاكية، الضرورية وغير الضرورية.

٥ ـ تخفيض الضرائب على الدخول العليا لإعطاء المستثمرين حوافز جديدة للاستثمار.

٦ ـ تحرير المدفوعات الخارجية من القيود المفروضة عليها.

٧ ـ التصدي بحزم شديد لقوة نقابات العمال في مجال مطالباتها المستمرة بزيادة الأجور[١].

ومن خلال هذا البرنامج يتبيّن لنا مدى ارتباطه بأفكار النقديين، وانحيازه الشديد لرجال الأعمال، ووقوفه ضد إنفاق الدولة وخدماتها الاجتماعية، وما ينتج عن ذلك من الإضرار بالفقراء والمحتاجين.

وقد كانت نتيجة هذه الوصفة النقدية وآثارها بعكس ما توقعه لها أساتذة جامعة شيكاغو، ويمكن توضيح هذه الآثار كما يلي:

- تعميق الكساد في الاقتصاد البريطاني بسبب السياسات الانكماشية

---

(١) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، عدد (٢٢٨)، ٢٧/ ديسمبر/ ١٩٨٢م ص٣٦.

الصارمة، فمثلاً نقص معدل النمو في الناتج القومي من ـ ١,٤٪ (بالسالب) عام ١٩٨٠م إلى ١,٩ في ١٩٨١م، وانخفض الإنتاج الصناعي البريطاني عام ١٩٨٠م بنسبة ٦,٦٪ عن العام الذي قبله، وزاد الانخفاض ٤ ٪ في العام التالي، وتزايد حجم السلع المخزونة بسبب ضعف القدرة الشرائية للسكان نتيجة تزايد البطالة، وقد أنتج ذلك حالات الإفلاس، وغلق المصانع.

• انخفاض واضح في الميل للاستثمار، ففي عام ١٩٨١م انخفض بنسبة ٨,٤٪ مقارنة بالعام السابق، ثم انخفض في ١٩٨٢م بزيادة ١٪، وهذا الانخفاض راجع لارتفاع الأسعار، وهروب رؤوس الأموال إلى الأسواق الأوروبية والولايات المتحدة بعد إلغاء قيود حركة رؤوس الأموال.

• تزايد البطالة نتيجة للكساد السابق، وما صاحبه من نقص معدلات النمو، وانخفاض الإنتاج، وحالات الإفلاس، وغلق المصانع، وانخفاض الميل للاستثمار.

فمثلاً عام ١٩٨٠م ارتفع معدل البطالة من ٦٪ في ٧٩م إلى ٧,٦٪، وفي نهاية عام ١٩٨١م وصل معدل البطالة إلى ١٢,٩٪، وفي عام ١٩٨٢م ارتفع المعدل ليصل إلى ١٣,٣٪ وهو أعلى معدل للبطالة منذ الكساد الكبير في الثلاثينيات.

• ارتفاع السلع الاستهلاكية، فقد ارتفعت السلع عام ١٩٨٠م بنسبة ١٨٪ عن العام الفائت، وزاد الارتفاع في عام ١٩٨١م بنسبة ١١,٩٪، وفي ١٩٨٢م زاد بنسبة ٩,٥٪، فتكون الزيادة في السلع في عام ١٩٨٢م عنها في ١٩٧٩م بنسبة ٣٩,٤٪، وهي نسبة عالية جداً وقد ذاق آلامها الفقراء ومحدودو الدخل، في الوقت الذي انحازت فيه الدولة للأغنياء من خلال تخفيض الضرائب والحرية الاقتصادية[١].

(١) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، عدد (٢٢٨)، ٢٧/ديسمبر/١٩٨٢م؛ والرأسمالية ضد الرأسمالية ص٤٥ ـ ٦٦.

ثانياً: الريجانية:

قدم الرئيس الأمريكي «رولاند ريجان» برنامجه الاقتصادي باسم «برنامج للإنعاش الاقتصادي» في ١٨ فبراير ١٩٨١م، وقد بناه على الوصفة النقدية، التي سبق أن بيّنا أسسها. ويعتبر هذا التغيّر جذرياً في السياسة الأمريكية الاقتصادية، والتي استمرت منذ ١٩٤٥م وحتى ١٩٨٠م على الطريقة الكنزيّة؛ ولهذا عبّر «ريجان» ومستشاروه عن هذا البرنامج بأنه «انسلاخ جذري عن الماضي»، والحقيقة أن برنامجه مكرر من التجربة التاتشرية، وجذوره مشتقة من الفكر الكلاسيكي الذي طبق طيلة القرن التاسع عشر.

وقد ركز البرنامج كعادة الفكر الليبرالي على تحجيم دور الدولة، وتحويل الموارد إلى القطاع الخاص، وتقليل الإنفاق الحكومي في الأمور الاجتماعية، مع الإنفاق بسخاء في مجال التسليح.

ولا يختلف البرنامج الريجاني عن البرنامج التاتشري في الملامح الأساسية وذلك: في تخفيض الإنفاق الحكومي، وتخفيف العبء الضريبي على الأغنياء، وانتهاج سياسة نقدية صارمة، والرضى عن ارتفاع معدل البطالة باعتباره أمراً طبيعياً.

وربما كان المتميز في البرنامج الريجاني هو الزيادة الهائلة في الإنفاق على التسليح. ولهذا كانت نتائج هذا البرنامج مطابقة للنتائج السابقة في التاتشرية من حيث: تعميق الكساد في الاقتصاد الأمريكي، والفشل في تخفيض عجز الميزانية خاصة وأن الإنفاق المخفض في المجال الاجتماعي والإنساني يقابله إنفاق زائد في التسليح؛ حيث بلغ الإنفاق على التسليح في موازنة عام ١٩٨١م ١٥٩,٨ مليار دولار، وهو ما يعادل أكثر من ضعفي ونصف حجم العجز في الموازنة الفيدرالية، ثم ارتفع عام ١٩٨٢م ليصل إلى ١٨٧,٥ مليار دولار، ويبدو أن تحريك شركات السلاح، والعقائد

الدينية[١] ـ مثل إيمان «ريجان» بمعركة «هرمجدون» ـ كان لها أبرز الأثر في هذا الإنفاق الهائل على السلاح[٢]. وقد تم رفض المجتمع لهذه البرامج الاقتصادية المتطرفة لأنها منحازة لمصلحة الأغنياء، وظالمة للفقراء والمساكين، ولعدم إحراز أي تقدّم في الخروج من الأزمة، وقد كان تأثير العدوى الريجانية في العالم هو الدافع لـ«هلموت سميت»[٣] المستشار لحكومة ألمانيا الاتحادية بأن يقول: «إن حكومة ريجان كانت من بين الحكومات التي اتخذت خطوات اقتصادية دون مراعاة لما ستؤدي إليه بالنسبة للبقية.. وهي بذلك تساهم في خلق الأزمة، بحيث أصبحنا الآن نواجه أكثر من مجرد مشكلة مالية.. إننا نواجه أزمة خطيرة... وإننا فوق ذلك قد نرى قبل الربيع القادم ضرورة بذل جهود هائلة لكي نمنع بعض الدول الكبيرة من الإفلاس.. وسوف نشعر عندئذ بأن العالم يفتقد إلى زعامة»[٤].

ثالثاً: جوانب الليبرالية الجديدة:

انقسم التيار الليبرالي الجديد إلى جوانب متعددة تجتمع في المناداة بالحرية الاقتصادية المطلقة، والتعامل بأنانية محضة في التنظير للفكر الاقتصادي.

ومن هذه الجوانب جانبان رئيسيان يعبران عن حقيقة هذا التيار، وهما:

---

(١) انظر: النبوءة والسياسة (كاملاً)، والبعد الديني في السياسة الأمريكيّة (كاملاً).

(٢) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧٣٢) ٢٤/يناير/١٩٨٣م، ص٤١ ـ ٤٤؛ والرأسمالية ضد الرأسمالية ص٤٥ ـ ٦٦.

(٣) هلموت سميث: سياسي ألماني، زعيم الحزب الديمقراطي الاجتماعي، استقال من منصبه إثر فضيحة تجسس أثارت ضجة كبيرة، عُرف بالاعتدال، وبالنزوع إلى التركيز على معالجة مشكلات بلاده الداخلية في المقام الأول. معجم أعلام المورد ص٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٤) جريدة الأخبار المصرية في ٢٤ نوفمبر ١٩٨٢م.

أولاً: تحجيم دور الدولة وتدخلها في النشاط الاقتصادي:

تعود فكرة تحجيم دور الدولة إلى المذهب الكلاسيكي الذي يعتبر الدولة شرّاً لا بد منه، وأن إطلاق الحريات بما فيها الحرية الاقتصادية هو الأساس الطبيعي للفرد والمجتمع، فالضوابط هي الاستثناء، والحرية هي الأصل، وأنه لا تعارض بين مصلحة الفرد والمجتمع، فسعي الفرد لمصلحته الخاصة بصورة أنانية توصل لمصلحة المجتمع عن طريق قوى السوق التي تحركها يد خفيّة تكفل تصحيح كل الأخطاء في السوق، وأن على الدولة أن توفر الأمن والحماية لرؤوس الأموال دون قيود أو ضوابط لحركتها وانتقالها في الداخل أو الخارج، وتخفيض الضرائب عن الأغنياء بحجة تحفيز الاستثمار، فواجب الدولة ـ إذن ـ خدمة الرأسماليين وليس إعانة مواطنيها وحمايتهم من الاستغلال وعمليات الإفقار، ونهب ثروات البلد، والتأثير على قيمه وأخلاقه.

ويقف هذا التيار موقفاً سلبياً من الإعانات الاجتماعية التي تقدمها الدولة مثل: الدعم للسلع الضرورية، والضمان الاجتماعي، والتعليم والصحة والإسكان المجاني ونحوها، ويحتجون على الموقف العدائي من الإعانات الاجتماعية بأن هذه الإنفاقات تؤدي إلى العجز بالموازنة العامة للدولة، ولهذا يُسدّ هذا العجز عن طريق الاقتراض والديون، وهذا ما يؤدي لسحب المدخرات والتوسع في عرض النقود، وهذا ما يوصل بدوره إلى ضعف الاستثمار وارتفاع الأسعار، وهو ما يضرّ بالمواطن[1]، وبهذا يصور الليبراليون الجدد أنفسهم بأنهم حريصون على الوضع الاجتماعي أكثر من دولة الرفاهية!!

أما البطالة فقد تقدم أن هذا التيار يراها أمراً لا بد منه، وأن علاجه يكون بخفض أجور العمال، ومنع الإعانات للفقراء، وخفض الضرائب

(١) انظر: الليبرالية المتوحشة ص٨٩.

على الأغنياء. وبعد هذه الوصفة الجائرة يزعمون أن معدل البطالة سينخفض، وسيرتفع النمو، وأيٌّ من هذه الوعود لم يحصل في الواقع[(١)].

ثانياً: إعادة توزيع الدخل والثروة لصالح الأغنياء:

إن دعم الليبرالية للأغنياء يعتبر ظاهرة فكرية بارزة. فإذا كانت الكينزية دعمت الليبراليين عن طريق الطلب الكلي الفعّال، وبواسطة تقديم الإعانات للمواطنين لتحفيزهم على الطلب وهو سر النمو عند الكينزيين، فإن الليبراليين الجدد استبعدوا هذا الطريق، واختاروا التوزيع المباشر للدخل والثروة لصالح الأغنياء، وذلك بالمناداة بخفض الضرائب على الثروات الكبيرة، وببيع مؤسسات الدولة ونقل ملكيتها للقطاع الخاص.

ويمكن تبيين ذلك كما يلي:

١ ـ خفض الضرائب على الثروات الكبيرة:

والمطالبة بخفض الضرائب تعتمد على أنها هي المسؤولة عن تدهور حوافز العمل والاستثمار. كما أنها مسؤولة عن التهرب الضريبي، فارتفاع الضرائب يقلل من العمل والاستثمار، وبالتالي تقل فرص العمل، ويكون ذلك سبب تفاقم البطالة.

ويعتقد الليبراليون الجدد أن علاج هذه الأزمة يكون بتوفير الأمن والحرية المطلقة للثروات الكبيرة وعدم تدخل الدولة بفرض ضرائب باهظة، وبهذا تنمو حركة رؤوس الأموال ويكثر الاستيراد لقلة الضرائب وضعفها، وهذا النمو يولد زيادة الإنتاج، فإذا زاد الإنتاج كثر العرض في السوق، وكثرة العرض لا يوجد لها مشكلة كما يتصور النقديون؛ لأن قوى السوق وآلياته الطبيعية تجعل زيادة العرض تجرّ معها زيادة الطلب ويتساويان، ويعتمدون في ذلك على «قانون ساي» المبني على القانون الطبيعي وفكرة

(١) انظر: التضخم المستورد ص٨٧ وما بعدها.

اليد الخفيّة عند «سميث»[١].

وبهذا يتبين أن النمو الاقتصادي مبني على زيادة الإنتاج، وهذه الزيادة مبنيّة على وجود الحوافز للاستثمار، والحوافز تكون مرتبطة بحرية رأس المال، وقلة القيود، ومن هذه القيود: الضرائب المرتفعة، والأنظمة الحمائية التي تسنّها الدولة.

وهنا يمكن الاعتراض على هذه الرؤية الليبرالية بأن تخفيض الضرائب سوف يؤدي إلى عجز الموازنة العامة للدولة، وهو ما كان يخوّف به الليبراليون الشعوب عند ذكر المعونات الاجتماعية والإنسانية، ولكنهم أجابوا عن هذا الاعتراض بـ«منحنى لافر»[٢] الذي ينص على أنه إذا كان معدل الضريبة صفراً فإن الحصيلة ستكون صفراً، وإذا كان معدل الضريبة ١٠٠٪ فإن حصيلة الضرائب ستنعدم تماماً، وبين هذين الحدين توجد نقطة وحيدة على المنحنى يمكن عندها تعظيم الحصيلة الضريبيّة[٣].

ومعنى ذلك أنه إذا قلّتْ الضريبة فإن الاستثمار سيزيد، ومن زيادة الاستثمار سترتفع موازنة الدولة العامة لكثرة الضرائب وإن كانت قليلة من حيث أفرادها إلا أنها كثيرة من حيث العدد لكثرة الاستثمار. ولكن تبقى هذه أمنية ووعداً لم يتحقق منه شيء في التطبيق العملي كما هو الحال في الوعد بعلاج البطالة وضعف النمو.

وقد سارعت الدول الصناعية مثل أمريكا وبريطانيا وفرنسا لتطبيق «منحنى لافر»، فخفضت الضرائب على رؤوس الأموال العالية، وفي ذلك يقول الاقتصادي «مهيربوز»: «أدرك «ريجان» بعد نشر فكرة «لافر» أنه ليس

---

(١) انظر: الليبرالية المتوحشة ص٩٢ ـ ٩٣.
(٢) نسبة إلى الاقتصادي الأمريكي آرثر لافر.
(٣) انظر: الليبرالية المتوحشة ص٩٣، الصراع الاجتماعي والفكري حول عجز الموازنة العامة للدولة في العالم الثالث ـ رمزي زكي ـ (كاملاً).

عليه عناء البحث عن الحلول فقد وجدها في خط «لافر» البياني. وتبين له إبان الحرب العالمية الثانية عندما كانت الضريبة الإضافية على الدخل ٩٠ بالمائة أنه لا يستطيع التمثيل في أكثر من أربعة أفلام سينمائية في السنة[١]؛ لأن كل فيلم يمثله إضافة إلى الأربعة أفلام يذهب دخله ضريبة للدولة، وعليه ومن خبرته الشخصيّة هذه راقت له فكرة «لافر» تماماً»[٢].

وكانت النتيجة لتطبيق «منحنى لافر»، وتخفيض الضرائب على الأموال الكبيرة هي:

١ ـ زيادة موارد القطاع الخاص، وبذلك حدثت إعادة توزيع الدخل لصالح ملّاك القطاع الخاص، وهم الأغنياء.

٢ ـ زيادة العجز في الموازنة العامة للدولة، وذلك للخسارة الكبيرة في حصيلة الضرائب التي خفضت لمصلحة الأغنياء، وهذا يدل على بطلان نتيجة «منحنى لافر» والأماني الليبرالية في زيادة الموازنة كما تقدم.

ومن الأمثلة الموضحة لهذه الحقيقة أن «ديفيد ستكومان» مسؤول الموازنة العامة في إدارة «ريجان» وضع سيناريو يبيّن فيه أنه بحلول ١٩٨٦م سيكون في الموازنة فائض بقدر ٢٨ مليار دولار، ولكن بحلول الموعد تبيّن أن هناك عجزاً مقداره ٢٢٦ مليار دولار[٣].

٢ ـ بيع مؤسسات الدولة ونقل ملكيتها إلى القطاع الخاص:

وقد تم هذا الإجراء بناء على رؤية مدرسة شيكاغو (الليبرالية الجديدة) في أن الدولة أسوأ مستثمر، وأنه ينبغي لها أن تتخلى عن

---

(١) كان ريجان أحد الممثلين البارعين في الأفلام السينمائية التي تنتجها هوليود قبل توليه الرئاسة الأمريكيّة.
(٢) الانهيار ـ يوم الاثنين الأسود ١٩ أكتوبر ١٩٨٧م ص١٧١.
(٣) انظر: الليبرالية المتوحشة ص١٢٣.

الاستثمار للقطاع الخاص؛ لأن توسع الدولة في الاستثمار يقلل من فرص استثمار القطاع الخاص ويقيّد حريته. وقد تم بيع مؤسسات الدولة التنموية للرأسماليين مثل الاستثمارات الحكومية في الكهرباء والاتصالات، والصحة، والتعليم، وسائر المرافق العامة.

وكانت البداية من بريطانيا أيام رئاسة «تاتشر» للوزراء ثم سارت بقيّة الدول الصناعية في ذات المسار مثل فرنسا، وإيطاليا، وكندا، وسنغافورا وغيرها[١]. وبهذا استولى الأغنياء على استثمارات الدولة ليجردوها من أي دور في التعامل مع المواطنين فيما يتعلق بالنشاط الاقتصادي.

ومن خلال هذه السيطرة للأثرياء على الاقتصاد ظهرت أزمات الرأسمالية المتلاحقة ومن أبرزها: البطالة، والكساد، وانتشار الفقر، وبروز الروح الاستعمارية وغيرها.

ثالثاً: نقد الديمقراطية الاجتماعيّة:

شن دعاة الليبرالية الجديدة هجوماً عنيفاً على الديمقراطية الاجتماعيّة، وألصقوا بها كل تهمة بما في ذلك الأزمة الراهنة في الاقتصاد الرأسمالي، والعداء للحرية والحضارة، وحقوق الإنسان.

ومن أبرز مفكري الليبرالية الذين فككوا الفكر التدخلي بكل أنواعه لا سيما الديمقراطية الاجتماعية: «فريدريك هايك»، ويمكننا أن نعرض بعض آرائه بصورة مقتضبة لتوضيح بعض جوانب نقده للفكر الديمقراطي الاجتماعي:

فقد اعتبر «هايك» الديمقراطية الاجتماعية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي خطراً على الحريات الفردية، وطريقاً موصلاً للعبودية، ويسميها: «الاشتراكية».

---

(١) انظر: الليبرالية المتوحشة ص٩٤.

فيقول في هذا الصدد: «إن هذه الاشتراكية التي عرفنا فيها ـ مبكراً ـ الخطر الأكبر على الحرية، والتي انطلقت كردة فعل على ليبرالية الثورة الفرنسية ما برح يتبناها الجميع تحت راية الحرية. ولعمري إن هذا الأمر مثير للاستغراب. ونادراً ما نتذكر ـ اليوم ـ أن الاشتراكية ـ في بدايتها ـ كانت متسلّطة بوضوح. والكتّاب الفرنسيون الذين وضعوا أسس الاشتراكيّة الحديثة كانوا مقتنعين بأن أفكارهم لا يمكن أن تضعها موضع التنفيذ إلّا حكومة ديكتاتورية»[١].

ويحاول «هايك» أن يكشف السر من وراء ارتباط الاتجاه التدخلي بالحرية فيقول في ذلك: «ولم تبدأ الاشتراكية بالتحالف مع قوى الحرية إلّا فقط تحت تأثير التيارات الديمقراطية القوية التي سبقت ثورة ١٨٤٨م. لكن كان على الاشتراكية الديمقراطية الحديثة أن تنتظر طويلاً لتبرر الشكوك الناتجة عن سوابقها. ولم ير أحد بوضوح أكثر مما رأى «دي توكفيل» القائل: إن الديمقراطية وهي مؤسسة إفرادية بامتياز لا يمكن أن تأتلف مع الاشتراكية»[٢].

ويتجاوز «هايك» اعتباره للديمقراطية الاجتماعية مناقضة لليبرالية إلى اعتباره هذا الاتجاه عنصراً دخيلاً على الحضارة الغربية سوف يحطمها إذا لم يوقف ضده بحزم، وقد اعتبر الليبرالية هي الأساس الحقيقي للحضارة الغربية[٣].

ويعتبر «هايك» تخطيط الاقتصاد وتنظيمه مضعفاً للنمو الاقتصادي، فالصناعة تنمو وتزدهر في وسط الحرية الاقتصادية المطلقة؛ لأن الأسلوب المركزي في إدارة الاقتصاد أسلوب فظّ بدائي، ومحدد البعد، فبناء

(١) الطريق إلى العبودية ص٣٥.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٣١، ٣٣.

الحضارة يحصل في ظل المنافسة واللامركزية[١].

ويؤكد «هايك» على أن الليبرالية الاجتماعية تقف ضد الحرية الفردية ببيانه للتناقض بين التخطيط وحقوق الإنسان فيقول: «لا شيء يبرهن.. الغموض الذي يبلغه مفكرونا تحت تأثير معتقداتهم المزدوجة والمتناقضة إلّا مَثَلُ «ويلز». مع كونه مناصراً كبيراً لتخطيط كلي ومركزي فإنه يناضل بحماس في كتاباته في سبيل حقوق الإنسان. حقوق الفرد التي يسعى «ويلز» إلى الحفاظ عليها قد تدمر مع ذلك بشكل لا يُخطئ التخطيط الذي يدعو إليه بكل جوارحه»[٢].

ويعتبر «هايك» وعود الكينزيّة بالنمو الكبير للثروة وعوداً كاذبة، وسراباً خادعاً لا حقيقة لها في الواقع؛ لأن السيطرة لا تولد النمو ولا توصل إليه[٣].

وفي الوعد بالحرية من جهة الديمقراطية الاجتماعية يقول «هايك»: «إنه خارج كل شك القول: إن الوعد بحرية أكبر أصبح أحد الأسلحة الأشد فعالية للدعاية الاشتراكية، وإن الناس يعتقدون علنياً وبإخلاص: بأن الاشتراكية تأتي بالحرية. والمأساة تكون أشد هَوْلاً إذا تأكد أن الطريق إلى الحرية الموعودة لا توصل إلا إلى العبودية»[٤].

ويقول «هالفي»: «يؤمن الاشتراكيون بشيئين اثنين هما مختلفان قطعياً، وربما متناقضان: الحرية والتنظيم»[٥].

ولعل أقوى حجج مذاهب التدخل ـ التي تحرج الليبرالية الكلاسيكية

(١) انظر: الطريق إلى العبودية ص٦٢.
(٢) المرجع السابق ص٩٧، الاضطراب في التركيب يعود فيما يبدو للترجمة.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٣٧.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٣٨.
(٥) عن المرجع السابق ص٤٣.

ـ هي أن دافع التدخل هو ضمان الأمن الاقتصادي لا سيما وأن الأمن هو أحد مهام الدولة وهو مبرر وجود الحكومات، وهذا يدل على عدم الثقة بقانون الطبيعة واليد الخفية التي تحقق الأمن في نظر الكلاسيك. ويبرر الأمن الاقتصادي تدخل الدولة في مجالات شتى مثل: الضمان الاجتماعي في مشكلة البطالة والفقر والعجز وعدم القدرة[١]، واتخاذ موقف من تموجات الاقتصاد وتقلباته المتناقضة[٢] وحماية الأفراد ضد انخفاض الدخل[٣].

وقد كان الليبراليون الاجتماعيون واضحين للغاية في موقفهم من الحرية عند تعارضها وتنافيها مع الأمن الاقتصادي، فهم يؤكدون أن الحرية لا تساوي شيئاً دون الأمن الاقتصادي، وأنهم مستعدون للتضحية بحريتهم لصالح الأمن.

وقد صرح بذلك «هارولد لاسكي» في قوله: «إن كل من يعرف حياة الفقير اليومية، وهاجسه الدائم من الفاجعة، وبحثه العبثي عن الجمال، يلاحظ تماماً أن الحرية لا تعني شيئاً من دون أمان اقتصادي»[٤].

والحرية المزعومة التي يركز عليها الليبراليون كثيراً لا تحقق ثمراتها وخيراتها إلا للبارونات[٥] والرأسماليين الكبار ولم يستفد منها الفقراء، ولهذا فمن حقهم تفضيل الأمن على الحرية المنفلتة التي تجعل البلاد كالغابة والمواطنين كالوحوش في ظل فضيلة المنافسة التي يدعو إليها الليبراليون.

---

(١) انظر: الطريق إلى العبودية ص١٣٤ ـ ١٣٥.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٣٥.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٣٦.
(٤) الحريات في الدولة الحديثة ص٥١.
(٥) البارون: لقب من ألقاب الإقطاعيين يستخدم في العادة للأثرياء.

ويتعجب الباحث كثيراً عندما يقف على المصادرة للحريات من قبل المدعين للحرية، ويبدو نص «بنيامين فرانكلين» نموذجاً غير مشرف لذلك حيث يقول: «إن الذين يكونون مستعدين لأن يتخلوا عن حريات أساسية مقابل أمن وهمي وعابر لا يستحقون حرية ولا أمناً»[١].

وقد اعتنى «هايك» بالنقد التفصيلي للديمقراطية الاجتماعية، وخاصة في كتابه «الغرور القاتل» و«الطريق إلى العبودية» حيث جعل جوهر كتابيه: توضيح تدمير الاشتراكية بأنواعها للحرية الفردية، وأنها طريق العبودية أو الاستبداد.

فقد بين هجران الكثير لليبرالية بسبب كثافة الدعاية للاشتراكية، والتي انطلقت بشكل أكبر من ألمانيا منذ ١٨٧٠ ـ ١٩٣٠م تقريبا[٢]، ثم بين السراب الخادع لدعوة الحرية عند الاشتراكيين بواسطة تنظيم الاقتصاد، مع أن هذه الدعوة هي طريق العبودية، وانسياق بعض الليبراليين وراء الغواية الاشتراكية[٣].

وقد ساق حجج ومبررات التخطيط واعتبارها أمراً حتمياً، ورد عليها بتفصيل شامل[٤]. كما بين استحالة اجتماع التخطيط والديمقراطية، وأكد تعارضهما التام[٥]، وضّح مدى العبودية والحد الكبير للحرية عندما تتدخل الدولة في التخطيط المباشر للاقتصاد[٦].

---

(١) نقلاً عن هايك في الطريق إلى العبودية ص١٤٦، ينبغي ملاحظة أن المقابلة بين الحرية والأمن ليس المقصود به أساس الحرية، وإنما الحرية المنفلتة، فيرى الليبراليون الاجتماعيون تقديم الأمن على الحرية المنفلتة، بحيث تقيد الحرية لصالح الأمن، وهذا ما ينكره عليهم هايك وفرانكلين وأضرابهم.

(٢) انظر: الطريق إلى العبودية ص٢١ ـ ٣٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٣٦ ـ ٤٢.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٥٥ ـ ٦٨.

(٥) انظر: المرجع السابق ص٦٧ ـ ٨٤.

(٦) انظر: المرجع السابق ص٨٥ ـ ٩٩.

ويرد «هايك» خطيئة الديمقراطية الاجتماعية (التخطيط) إلى أساسها الفلسفي، وهو الانطلاق من تعظيم دور العقل، وقدرته على إدراك القضايا الكلية المستقبلية، وهذا الغرور في منزلة العقل هو الأساس في التخطيط للاقتصاد، بينما يرى أن العقل لا يوثق به، وأنّ جهل الإنسان ثم بحثه المتواصل من خلال تراكم الخبرات بطريقة تلقائية غير مخطط لها هو السبيل الوحيد للحرية[١].

خامساً: أزمة النظام الرأسمالي:

الأزمات في النظام الرأسمالي ليست حدثاً عارضاً، ولا نتيجة خاطئة لتطبيقات غير سليمة لسياسات هذا النظام، وإنما الأزمات أمر لازم في تركيبة هذا النظام، فالأزمة قضية عضوية ذاتية نابعة من داخل النظام الرأسمالي الليبرالي، وهي وثيقة الصلة بالأساس الفكري الذي بني عليه هذا النظام. ولهذا كثرت أزماته، وتعددت مشكلاته، وتنوعت انهياراته وضرره الساحق على الأفراد والجماعات، بل على البشرية كافة.

وقد شبه «ثرو» الانهيار المؤكد للنظام الرأسمالي بانهيار الدولة الرومانية، حيث انخفض مستوى الدخل الحقيقي للفرد بشكل مذهل، ولم تنتفع الدولة الرومانية بالتكنولوجيا التي قيضت لها بعد أن دبت فيها الفوضى والتفكك الاجتماعي، وانعدام القيم الأخلاقية[٢].

ثم قال: «إذا ما نظر أحد إلى أوروبا أثناء انزلاقها إلى العصور المظلمة ونمو الإقطاعية، سيلاحظ بعض أوجه التماثل المقلقة التي

---

(١) انظر: الطريق إلى العبودية ص٢١٩ وما بعدها، وقد فصّل هذه القضية في كتابه «الغرور القاتل»، يراجع بكامله.

(٢) انظر: مستقبل الرأسمالية ص٥٨٠.

تستحق التأمل، فانهواء روما لم يبدأ بصدمة خارجية بل بدأ بفترة عدم تيقن»[١].

ويمكن إبراز هذه الحقيقة من خلال النقاط التالية:

١ ـ الانهيارات الاقتصادية.

٢ ـ البطالة وظلم العمال.

٣ ـ الانهيار الأسري والاجتماعي.

٤ ـ انهيار القيم الأخلاقية والثقافية.

٥ ـ الحروب والاستعمار.

٦ ـ أزمة فائض رأس المال.

٧ ـ خيالية الفكر الرأسمالي الليبرالي وعدم قابليته للتطبيق.

١ ـ الانهيارات الاقتصادية:

شهدت تجربة النظام الرأسمالي في القرنين الماضيين انهيارات اقتصادية كبرى، وهذه الانهيارات تدل على عقم هذا النظام، وأنه يحمل أداة فنائه فيه.

يقول «جورج سوروس»: «إن انهيار السوق العالمية سيكون حدثاً مؤلماً يسفر عن نتائج يتعذر تصورها، ومع ذلك أجد أن تصور هذا الانهيار أيسر من تصور استمرار النظام الراهن»[٢]. وهذه الانهيارات شاهد مادي على التكوين الذاتي للرأسمالية الليبرالية واشتماله على التناقض، ومخالفة السنن الربانية الطبيعية التي خلق الله العالم عليها. وهو يدل على كذب الدعوى الشهيرة لليبراليين بأن القانون الطبيعي ينظم العلاقات الاقتصادية دون تدخل.

(١) مستقبل الرأسمالية ص٥٨٢.

(٢) عن الفجر الكاذب ص٧.

وهذا ما اعترف به «جرينسبان» في محاضرة له ألقاها في مركز «وودر وولسون» في يونيو ١٩٩٧م بأنه اكتشف: «أن جانباً كبيراً مما كنا نعتبره من المسلمات في نظامنا للسوق الحرة لم يكن جزءاً من الطبيعة على الإطلاق وإنما هو جزء من الثقافة. وتفكيك وظيفة التخطيط المركزي لا يؤدي بصورة آلية ـ كما كان البعض يعتقدون ـ إلى إقامة رأسمالية السوق»[١].

وهذا اعتراف مهم بأن اقتصاد السوق مبني على رؤى ثقافية، وليس على حقيقة علمية بدعم قانون الطبيعة له، وهي فكرة معروفة في ذاتها، ولكن اعترافه يقوي النقد الموجه لهم. ومن هذه الانهيارات والأزمات: الكساد الكبير، والتاتشرية، والريجانية، والسوق المكسيكية، والتجربة النيوزيلندية، وأزمة دول النمور الآسيوية وغيرها[٢].

وسوف نذكر نماذج لهذه الانهيارات يتبين من خلالها فساد النظام الرأسمالي القائم على الفكر الليبرالي المتطرف:

*** الكساد الكبير:**

عرف النظام الرأسمالي عدداً من الأزمات في القرن التاسع عشر ـ وهو قرن انتصار الليبرالية في كافة مجالاتها ـ وذلك لإفراط الإنتاج نظراً لقانون «ساي» الذي سبقت الإشارة إليه، منها ما حدث عام ١٨١٠، ١٨٢٥، ١٨٣٦، ١٨٤٧، ١٨٦٤، ١٨٧٣، ١٨٩٠م، . . . إلخ. وقد كانت الليبرالية تبرر هذه الأزمات بأنها أزمات عارضة تعود إلى السياسة الاقتصادية العملية، وللموقف المتعنت لنقابات العمال المطالبة برفع الأجور ونحوها.

---

(١) عن الفجر الكاذب ص٢٧٨.

(٢) ومن ذلك: انهيار سوق الأسهم المحلي، وهي من أكبر الكوارث التي مرت منذ مائة سنة. وهي مرتبطة بالمشكلة نفسها، وسببها الانخداع بالأنظمة الغربية، ولا ريب أن لهذا الانهيار أثاره السلبية على المجتمع في كافة المجالات.

ولكن انهيار الكساد الكبير قلب الأمور رأساً لعقب، وذلك أنه لم يسبق له مثيل في قوته ومدته، وشموله للدول الرأسمالية وآثاره، ولهذا عرف باسم «يوم الخميس الأسود».

وقد بدأ في أمريكا خريف عام ١٩٢٩م، وبالتحديد الخميس ٢٤ أكتوبر حيث بيعت في البورصة في هذا اليوم كميات هائلة من الأسهم والأوراق المالية التي تملكها الشركات الصناعية الكبرى، فهبطت أسعارها إلى أسفل الدرك، وقد خسر الكثير ثرواتهم ومدخراتهم في ساعات قليلة، ثم بدأ مسلسل الخسائر والإفلاسات تتلاحق بعد ذلك، وزاد الأمر بسحب الودائع بكميات هائلة لا سيما الأجانب، وقد عمت حالة الكساد كافة الدول الصناعية الرأسمالية[١].

وقد عرض الدكتور «رمزي زكي» صورة إجمالية لحساب الخسائر في هذا الكساد فيما يلي:

ـ انخفاض حجم الإنتاج القومي في الدول الرأسمالية بنسب تتراوح بين ٤٥ ـ ٦٠٪.

ـ حدوث بطالة على نطاق واسع، وتقدر بحوالي ١٠٠ مليون عاطل.

ـ إفلاس العديد من الشركات والصناعات والمؤسسات المصرفية.

ـ أن الدمار الذي حدث في السلع المنتجة خلال فترة الكساد الكبير يفوق قيمة الدمار الذي نتج عن الحرب العالمية الأولى.

ـ انهيار قيمة عملات ٥٦ بلداً رأسمالياً، وحدوث تدهور مريع في حجم التجارة الدولية.

---

(١) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧١٨)، ١١/أكتوبر/١٩٨٢م، ص٢٠ ـ ٢٢.

ـ انهيار نظام النقد الدولي بسبب سحب الودائع الكبيرة من البنوك العالمية[١].

ويصف «دافيد شانون» حالة التردي في المجتمع الأمريكي فيقول: «وكنتَ ترى بائعي السندات السابقين على أرصفة الشوارع يحاولون بيع التفاح. على حين أصبح الكتبة السابقون يطوفون أحياء المال لكي يعيشوا على تلميع الأحذية ومسحها. وأخذ المتعطلون والمشردون يرحبون بالقبض عليهم بتهمة التشرد بغية الحصول على الدفء والطعام في السجن. وطلب أكثر من مائة عامل أمريكي العمل في الاتحاد السوفيتي»[٢].

وكان من آثار هذا الكساد سقوط الفكر الليبرالي المعتمد على قوى السوق وآلياته الطبيعية، يقول «كوريلّي بارنت»: «الانهيار العالمي هو الذي قضى في النهاية على قدسية المذهب الاقتصادي الليبرالي في بريطانيا، وتم التخلي عن التجارة الحرة نفسها في عام ١٩٣١م. وكان ذلك بعد قرابة مائة عام منذ أن مهدت الطريق لاعتماد بريطانيا على أسواق وإمدادات ما وراء البحار من أجل وجودها نفسه»[٣].

ومن آثاره أيضاً ظهور الليبرالية الاجتماعية، والكينزية بشكل خاص، كمخرج لليبرالية من السقوط، وهذه من ميزات الفكر الليبرالي أنه يتشكل بصور متعددة حسب المرحلة، فلديه مرونة كبيرة لأنه مذهب مصلحي نفعي، وهذا سر استمراره وعدم انهياره بسرعة مع وجود عوامل الانهيار في تكوينه العضوي.

---

(١) انظر: مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧١٨)، ١١/أكتوبر/١٩٨٢م، ص٢٣.
(٢) الولايات المتحدة الأمريكية في الأزمة الاقتصادية ص١١، نقلاً عن مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد (٧١٨)، ١١/أكتوبر/١٩٨٢م، ص٢١.
(٣) عن الفجر الكاذب ص٢٦.

*** التجربة المكسيكية:**

هذه التجربة مع دلالتها الإضافية على سقوط الفكر الليبرالي الاقتصادي إلا أن لها ميزة أخرى وهي الدلالة المعاصرة على سقوط الليبرالية الجديدة والعولمة لأنها تجربة حديثة التطبيق بعد ظهور العولمة وأيديولوجيتها وهي الليبرالية الجديدة.

وقد طبقت المكسيك الوصفة الليبرالية التي وجهها إليها صندوق النقد الدولي من خلال برامج التكيف الهيكلي، أو التثبيت الاقتصادي، وهو ما يعرف أيضاً بتوافق واشنطن.

ويعتمد سياسة الانفتاح الاقتصادي، ومبدأ حكومة الحد الأدنى، وفتح البلاد للاستثمارات الأجنبية دون قيود، وتخفيض الضرائب على رؤوس الأموال وتسهيل حركة انتقال المال، ودخوله وخروجه دون تعقيد، وهي ذات الأفكار لليبرالية الجديدة ولمدرسة شيكاغو (النقديين) وقد كانت النتيجة مؤلمة للغاية، فقد قدرت خسارة الشركات المكسيكية في سوق الأوراق المالية بحوالي ٧٠ بليون دولار من قيمتها في هذه السوق، وفقد ما بين ربع مليون ومليون مكسيكي وظائفهم بحلول نهاية عام ١٩٩٥م، وشهدت المكسيك هروب رؤوس الأموال على نطاق غير مسبوق، وطفرة في التضخم وغلاء الأسعار، بالإضافة لإخفاقات عارمة في دوائر الأعمال والبنوك، إلى جانب شبح الإفلاس لبعض حكومات الولايات المكسيكية[١].

*** أزمة دول النمور الآسيوية[٢]:**

انطلقت البلدان الآسيوية في النصف الثاني من القرن العشرين نحو

---

(١) انظر: الفجر الكاذب ص٦٥ وما بعدها.

(٢) دول النمور هي (الجيل الأول) سنغافورة، تايوان، كوريا الجنوبية، هونغ كونج، (الجيل الثاني) ماليزيا، تايلاند، أندونيسيا، (الجيل الثالث) الصين، الهند، فيتنام. من الجيل الأول والثاني تكونت منظمة آسيان.

النمو الاقتصادي، وقد أثّرت في خريطة العالم الإنتاجية، وأصبحت دولاً صناعية تنافس الدول الصناعية الكبرى، فقد شكلت صادرات دول جنوب شرق آسيا والمنتجات الصناعية عام ١٩٩٥م نسبة ٨٥٪ من صادراتها السلعية، كما حازت على ربع التجارة العالمية البالغة نحو عشرة آلاف مليار دولار عام ١٩٩٦م، كما أصبح ناتجها القومي ينافس إجمالي الناتج القومي لأمريكا الشمالية وأوروبا[١].

ولهذا أطلق عليها الإعلام العالمي «دول النمور الآسيوية»، وقد عدها «روبرت واد» الاقتصادي من معهد دراسات التنمية والخبير في البنك الدولي ظاهرة فريدة مرتبطة بظروف الزمان والمكان غير قابلة للتكرار[٢].

وتعد دول النمور نموذجاً للعولمة ونتائجها الوخيمة، حيث طبقت هذه الدول جميع أجندة العولمة كتحرير التجارة، وتخفيض الضرائب، وفتح الباب أمام الاستثمارات الأجنبية على مصراعيها في المؤسسات المالية.

وقد حدثت الأزمة بصورة مفاجئة، ولكنها كانت قوية وحادة، حيث انهارت أسواق الأسهم والبورصات؛ مما أفقد هذه الدول ٤٠ إلى ٥٠ ٪ من ثرواتها خلال أشهر محدودة، وقد دمرت هذه الأزمة كل ثمرات أربعة عقود من النمو والعمل الدءوب.

وقد وصف رئيس وزراء سنغافورا «جوه جوك تونغ» هذه الأزمة بأنها أكبر الكوارث منذ نهاية الحرب العالمية الثانية[٣].

وهذه الأزمة تدل على الصراع الفكري والحضاري بين الأمم؛ لأنها أزمة مفتعلة ومقصودة تهدف إلى تحطيم أي منافس للاقتصاد الغربي، وقد

(١) انظر: قراءة في أزمة دول النمو ص٢٦.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٧.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٣٠ ـ ٣١.

واجه هذا المكر الغربي سذاجة وغفلة من هذه الدول التي فتحت أسواقها أمام تدفق رأس المال الغربي، وتعود «جذور أزمة النقد في المنطقة إلى السياسة الاقتصادية التي اتبعها البنك المركزي الأمريكي في العام ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣م بالتخفيض المصطنع بنسبة ٣٪ لأسعار السندات المالية الاتحادية عقب النكوص الاقتصادي في العام ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م، ودول جنوب شرق آسيا لا تحتاج لمثل هذا التدبير؛ لأن أسعار الصرف فيها مرتبطة بفعالية الدولار، وأسعار الفائدة لديهم منخفضة بنحو ٦٪ تحت الأسعار المحققة للعائدات على الرساميل في اقتصاديات النمور الصاعدة»[١].

وكانت النتيجة وفرة كثيرة في رؤوس الأموال ليست بحاجة لها مما أفقد عملاتها أي قيمة، فبدأ مسلسل الانهيارات في المؤسسات المالية والتجارية الضخمة، وبالتالي المؤسسات الصغيرة، وقد تتابعت الانهيارات لتشمل كل شيء في هذه الدول[٢].

والحقيقة أنه لم يكن افتعال الأزمة من قبل القوى الاستعمارية هو كل شيء، وإن كان السبب الأقوى، إلا أن الخلل الذاتي ـ الذي ولدته الرأسمالية العالمية مثل الاستهلاك غير الرشيد، والانسياق وراء وهم الثراء والنمو دون تحفظ ـ كان له دوره في الأزمة أيضاً[٣].

وقد كان للمضاربين العالميين في الأسهم والسندات المالية دور كبير في تطور الأزمة وقبل ذلك في وجودها كما هو حال المليونير اليهودي «جورج سوروس»، الذي قام ببيع عدد كبير من أسهمه مما جعل مؤشر الأسهم يهبط بدرجة حادة، خسرت لأجله هذه الدول نصف ثرواتها[٤]،

---

(١) قراءة في أزمة دول النمو ص٣١.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٩.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٤٢ ـ ٤٦.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٥١، وقد اتهمه الرئيس الماليزي علانية بالمسؤولية عن الأزمة وبين قصده السيئ في ذلك.

واليهود هم أهل المكر والحيلة والخديعة، وهم قادة الرأسمالية الليبرالية اليوم.

هذه النماذج (الكساد الكبير، والتجربة المكسيكية، وأزمة النمور الأسيوية) عبارة عن أمثلة للانهيارات الاقتصادية توضح أن الأزمة متأصلة في بنية الرأسمالية الليبرالية، وليست حدثاً عارضاً، وأمراً جانبياً[١].

٢ ـ البطالة وظلم العمال:

تَعتبِر الليبرالية نفسها المدافع الرسمي عن حقوق الإنسان، وترى أن أهم وظيفة للحكومة هي المحافظة على الحقوق الأساسية للأفراد، ولكن الليبرالية مضطربة ومتناقضة، فهي تقف من العمال والفقراء موقفاً سلبياً من ناحية تحديد الأجور، والتوظيف الكامل،والرعاية الاجتماعية.

وهذا الاضطراب والتناقض يظهر في الصراع المرير بين العمال وأصحاب العمل، فالفردية المقيتة التي يثني عليها الليبراليون جعلت صاحب العمل يحرص بدرجة كبيرة على إنجاز عمله بأقل قدر ممكن من العمال، وبأقل الأجور المقدمة لهم.

ولهذا أصبح «ترشيق» المؤسسات ظاهرة في المجتمع الغربي، ففي أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات ألغي ٢,٥ مليون وظيفة جديدة الأجر[٢].

وقد كانت المؤسسات المتبعة للترشيق تجني ثماراً وأرباحاً هائلة مع كل هذه التقلصات المذهلة، ويبدو أن ذلك يعود إلى رغبة هذه المؤسسات

(١) انظر في زيادة التوضيح: الفجر الكاذب ص٢٧٣، ٢٨٢، ٣٠٤؛ مستقبل الرأسمالية ص٤١٧، ٤٨٢، وما بعدها، ٥٠٢ ـ ٥٠٧.

(٢) انظر: مستقبل الرأسمالية ص٧٣. «الترشيق» مصطلح تتداوله المؤسسات الرأسمالية تعني به: التخفيف من أعداد العمال، وتسريح ما يمكن تسريحه منهم.

زيادة أرباحها على حساب أجور العمال، فقد تم تسريح العمال ذوي الأجور المرتفعة، وحل محلهم ذوو أجور منخفضة، وبهذا تحققت مكاسب إنتاجية سهلة وهي: قوة عمل جديدة مندفعة للإنتاج بأجور قليلة مقارنة بمن قبلهم(١).

وقد أصبحت التكنولوجيا هي الوسيلة لتسريح العمال وعدم الحاجة لخدماتهم، وبهذا يتم إفراغ الشركات من دورها كمؤسسة اجتماعية تفيد وتستفيد، وأصبحت الشركات العالمية ذات التكنولوجيا العالية تدار في العالم كله ببضعة آلاف، وكانت قبل ذلك توظف مئات الآلاف(٢).

وقد اعترف «ريكاردو» بخطورة الابتكارات الحديثة على الوظائف، والمعاناة التي ستحيق بالعمال حيث يقول: «اكتشاف الآلات واستعمالها يمكن أن يصاحبها نقص في الربح الإجمالي، وحيثما تكون تلك هي الحال فإنها ستكون خسارة بالطبقة الكادحة، إذ إن أعداداً منها سيلقى بها خارج العمالة، وسيصبح السكان فائضين عن الحاجة... فالرأي الذي تراه الطبقات الكادحة وهو أن استخدام الآلات كثيراً ما يكون ضاراً بمصالحها، هو رأي لا يقوم على التحيز والخطأ، بل يتفق مع المبادئ الصحيحة للاقتصاد السياسي»(٣).

وبسبب الحرص على الكسب بغض النظر عن المصالح الإنسانية العليا أصبح رأس المال ينتقل من بلده الأصلي إلى بلد أجنبي لهدف البحث عن العمالة الرخيصة.

وقد كان من المعروف أن هجرة الأموال الغربية إلى الدول النامية هي الأصل لوجود مميزات في هذه الدول الفقيرة، وبهذه الهجرة يهرب رأس

---

(١) انظر: مستقبل الرأسمالية ص٧٤ ـ ٧٩.
(٢) عن الفجر الكاذب ص١٢٠.
(٣) عن مستقبل الرأسمالية ص١٢٠.

المال من الأجور المرتفعة للعمال، ومن المطالبات الدائمة لنقابات العمال برفع الأجور.

ولكن الغريب حقاً أن يحدث العكس أيضاً إذا كانت العمالة رخيصة، ففي عام ١٩٩٧م قرر المصنع الكوري الشهير «جولد ستار» توطين مصنع في نيو بورت ـ ويلز في بريطانيا وذلك لانخفاض أجور العمال. وقبل ذلك بسنة نقلت شركة «رونسون» مرافقها الخاصة بإنتاج ولاعات السجائر من كوريا إلى ويلز. وتمكنت بذلك من توفير ٢٠٪ من تكاليف الأجور[١].

وفي هذه الأجواء المأزومة ينعدم الأمن الوظيفي للعمال، ولم تعد المشكلة خاصة بالمجتمع الغربي بل هي عامة على نطاق العالم ما دام الفكر الليبرالي هو المنظر للاقتصاد.

ولعل المظاهرات الجماهيرية للعمال في سول في يناير ١٩٩٧م[٢] تدل على أن الأزمة عالمية، ومرتبطة بالفكر الليبرالي الذي هو علة هذه المشكلات.

وقد زادت العمالة في العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية، وبزيادتها زادت ـ أيضاً ـ متاعبها من حيث قلة الأجور، وسوء الاستغلال، والمخادعة، والعبث بهم، في ظل دول تخلت عن مهماتها الضرورية لأنانية وجشع الأثرياء تحت ضغط الفكر الليبرالي المنحرف.

وهذا التخلي عن العمالة وتسريحها يدل على كذب دعوى الليبرالية في وصولها للتوظيف الكامل، وأن الشعب سيفيد من كل طاقة وكفاءة فيه.

فقد أظهرت إحدى الدراسات القصور في استخدام القدرات الوطنية

---

(١) انظر: مستقبل الرأسمالية ص١١٧.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١١٧.

في بريطانيا بما يقارب ١٠٪ من قوة العمل، وهذا الرقم يتضمن ٤,٥ مليون فرد يعملون بعض الوقت ويرغبون في العمل كل الوقت، كما يتضمن العمال الذين لم يوفقوا في العثور على وظيفة دائمة خلال عام كامل[١].

وهنا نذكّر بوقوف الليبراليين الكلاسيكيين في وجه الإعانات والبر والإحسان للفقراء والمحتاجين، ولكن هؤلاء أقل تطرفاً (مع أن الكل متطرف) من الليبرالية الجديدة لأن الكلاسيكيين يرون أن العامل إذا لم يستطع الكسب فمن حقه أن يبقى على قيد الحياة (هذا هو الحد الذي لا يجوز تعديه) عن طريق الجماعة، أما الليبراليون الجدد فيرون أن على الناس قبول الوظائف التي توفرها لهم السوق، حيثما تكون، وبأي أجر توفرها السوق، ويمكن ـ والكلام لهم ـ للرجل العاقل أن يحتاط للحوادث والمرض والشيخوخة من طريق الادخار والتأمين[٢].

وقد تقدم معنا أن «النقديين» يرون أن البطالة ظاهرة طبيعية، وأن العلاج لها هو في كثرة الإنتاج، وليس في التوظيف الكامل، ولهذا كان الحافز للعمال عند هذه الليبرالية الأنانية هو الخوف من التسريح، وليس في زيادة الأجور[٣].

ومن الأفكار الجهنمية لدى أصحاب رؤوس الأموال هو عدم وجود عمالة ثابتة، ولكن الاعتماد على العمال المؤقتين بدوام جزئي، وبعقود وقتيّة بأجور أقل بكثير من العمالة الثابتة، خاصة وأن التدريب على حساب العامل المؤقت، وليس على صاحب العمل أي التزامات صحية أو تقاعد ونحوها[٤].

---

(١) انظر: مستقبل الرأسمالية ص١٥٥.
(٢) انظر: نص هوبسون في مستقبل الرأسمالية ص١٩.
(٣) انظر: مستقبل الرأسمالية ص٧٩.
(٤) انظر: فخ العولمة ص١٥٣.

وتعود هذه الوحشية إلى رذيلة الفردية التي يحبذها مفكرو الليبرالية، وتخلي الدولة عن واجباتها تجاه مواطنيها، وهي تدل على تناقض الليبرالية بين هذه الصور الأنانية ودعوى حقوق الإنسان.

ومن أشكال الظلم الأحمق ما سنته الحكومة البريطانية أيام التاتشرية من قانون «ضريبة الرؤوس»(١)، وهي تعني فرض الضريبة على ساكن العقار وليس على قيمته، وهذا يجعل ضريبة الغني مثل الفقير، وقد كانت سبب استقالة تاتشر لكثرة الاعتراض عليها(٢).

وعند النظر إلى المجتمعات الرأسمالية الليبرالية يبدو ظاهراً حالة «المشردين»، وهم مجموعة كثيرة تبلغ خمسة ملايين في الولايات المتحدة الأمريكية(٣). وهذا العدد من المشردين لا يمارسون الحياة بشكل طبيعي، وقد أصاب «كلينتون» عندما قال: «إن المطرودين والمسرحين الذين استبعدوا من الانتعاش الاقتصادي في الثمانينيات يعيشون الآن في عالم آخر، فهم لا يصوتون، ولا يعملون، ولا يبلغون عن الجرائم، ولا يرسلون بالضرورة أولادهم للمدارس، وأحياناً لا يمتلكون حتى هاتف للرد على المكالمات، ففي خضم الفراغ الذي يعيشونه، من غير الواضح إن كان المجتمع يطالبهم بأي شيء، أو لديه القدرة على ردعهم»(٤).

هذا حصاد الفكر الليبرالي في حقوق الإنسان، وهذه نتيجة البعد عن منهج الله تعالى والقبول بأفكار شيطانية لا تمت للأخلاق والقيم بصلة.

---

(١) اسم (ضريبة الرؤوس) هو للضريبة التي فرضها الإقطاع في ألمانيا، وكانت سبب ثورة الفلاحين في عام ١٣٨١م، وقد شبه الإنجليز ضريبة المساكن بهذه الضريبة للمشكلات الكبيرة ودرجة الاعتراض القوية عليها.

(٢) انظر: الفجر الكاذب ص٣٩.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٨١.

(٤) عن المرجع السابق ص٨٣.

٣ ـ الانهيار الأسري والاجتماعي:

لقد أثّرت الرأسمالية الليبرالية تأثيراً بالغاً على الأسرة والمجتمع في البلدان التي طبقت فيها، فقد أدى البحث عن العمل بالأسرة إلى الشتات، فكثيراً من الأحيان يعمل الرجل في مدينة وزوجه في مدينة أخرى، وهذا ما يكون سبباً لضياع الأبناء. هذا بالإضافة إلى اختلاف أوقات العمل؛ مما يجعل من النادر الالتقاء لتناول الطعام سوياً في غير العطلة الأسبوعية.

وترتفع نسبة الطلاق في العالم المتقدم أكثر من غيره؛ لأن الحياة الصعبة في العمل جعلت الأسرة ذات قيمة متدنية، ولهذا ينتشر في هذه المجتمعات العائلات التي أربابها من النساء: إما بسبب عدم وجود الرجل للعمل، أو الولادة خارج الزواج الرسمي (الزنا).

وقد كان للبطالة دور في الانهيار الاجتماعي، وأصبح أي زائر لبريطانيا وأمريكا يمكن له مشاهدة آثار التفكك الأسري بصورة واضحة.

يقول «جون جراي»: «إن تناقض السوق الحرة الأبعد غوراً هو أنها تعمل على إضعاف المؤسسات الاجتماعية التقليدية التي كانت ترتكز عليها في الماضي، والأسرة خير مثال لذلك، فقد ازدادت هشاشة الأسرة التقليدية وتدني شأنها طوال الحقبة التاتشرية، وهبطت نسبة المتزوجات اللاتي تتراوح أعمارهن بين الثامنة عشر والخامسة والأربعين، من ٧٤٪ في عام ١٩٧٩م إلى ٦١٪، على حين ارتفعت نسبة المعايشة على طريقة الأزواج من ١١٪ إلى ٢٢٪ خلال الفترة نفسها.

كما زاد عدد حالات الولادة خارج الزواج إلى أكثر من الضعف خلال الثمانينيات، وزادت نسبة الأسرة وحيدة الوالد من ١٢ ٪ في عام ١٩٧٩م إلى ٢١٪ في عام ١٩٩٢م، وكانت أكبر زيادة مفردة توجد في عدد الأمهات العزباوات اللاتي لم يسبق لهن الزواج. وبحلول عام ١٩٩١م كانت هناك حالة طلاق لكل زيجتين في بريطانيا، وهذا أعلى معدل للطلاق

في أي بلد من بلدان الاتحاد الأوروبي، ولا يوجد له مثيل إلا في الولايات المتحدة»[(١)]. وقد ارتبطت السوق الحرة بالتفكك الأسري، وارتفاع حالات الطلاق وتصدع المجتمع.

ويقول «جراي» حول التفكك الاجتماعي في أمريكا: «وفي الولايات المتحدة أسهمت الأسواق الحرة في انهيار اجتماعي على نطاق لم يعرف في أي بلد متقدم آخر. فالأسرة الأمريكية أضعف منها في أي بلد. وفي الوقت نفسه يجري دعم النظام الاجتماعي بسياسة قوامها فتح أبواب السجون على مصراعيها. وليس هناك بلد صناعي آخر، دعك من روسيا ما بعد الشيوعية، يستخدم السجن كوسيلة للضبط الاجتماعي على النطاق الموجود في الولايات المتحدة. الأسواق الحرة وخراب الأسر والمجتمعات المحلية، واستخدام العقوبات الجنائية كملاذ أخير ضد الانهيار الاجتماعي، تتقاطر بعضها في إثر بعض»[(٢)].

ويقول «ثرو»: «ففي أمريكا يحصل ٣٢٪ من جميع الرجال الذين تبلغ أعمارهم من ٢٥ ـ ٤٥ سنة على ما هو أقل من المبلغ الضروري لإبقاء العائلة المكونة من أربعة أشخاص فوق خط الفقر، وتضطر الأم للذهاب إلى العمل إذا ما أرادت العائلة أن تحصل على مستوى مقبول من العيش.

غير أن هذا الوضع يحمل للمتزوجات رسالة مزدوجة: اذهبن للعمل، واجمعن المال الذي تحتاجه العائلة لكن ابقين في البيت، واعتنين بالأطفال.

فالزوجة تلجأ للعمل بالأجر لإنقاذ الوضع الاقتصادي للعائلة، ومع ذلك ينتهي بها المطاف للعمل في المنزل أيضاً، وهكذا فإنها ستعمل أكثر

(١) الفجر الكاذب ص٤٥.

(٢) المرجع السابق ص١٠.

من زوجها بمقدار الضعف، وسيزداد شعورها بالإجهاد لأنها مجهدة أصلاً»[١].

ويقول ـ أيضاً ـ في بيان أثر عمل المرأة لإكمال حاجة الأسرة «فمع وجود الأم في العمل يبقى أكثر من مليوني طفل تحت سن الثالثة عشر قبل وقت الدوام المدرسي وبعده دون إشراف شخص بالغ، وينتهي الأمر من الناحية الفعلية بعدم وجود من يرعى الأطفال، ولكن ينبغي تركهم لوحدهم لأن دفع الأجر اليومي للمربية يستنفد معظم أجر الأم، وينفي غرض التوجه للعمل في المقام الأول»[٢].

وعندما يكبر الأطفال بعد هذا الضياع الأسري يضطرون للعمل في أماكن متباعدة مما يزيد من شقة الافتراق بسبب البحث عن المال. وبهذا يتشتت أفراد العائلة، ويزول فيما بينهم التعاطف والتراحم والضمان الاجتماعي، ويتم بهذا تكريس الفردية والذاتية، وتصبح الدولة محل العائلة، ومع انسحاب الدولة ـ وهذا هو مطلب الليبرالية ـ فإن العائلة لا تؤدي أي دور اجتماعي فقد تحطمت أواصر التعاون من جراء ما فرضته الرأسمالية الليبرالية من أنماط اجتماعية بعيدة عن التعاون الاجتماعي. وتعتبر أدبيات الرأسمالية المادية «الأطفال» «مراكز كلفة»، وليسوا «مراكز ربح»، وإن حاجة الأطفال للوالدين، لا يجعل الوالدين في حاجة للأطفال[٣]، وهذه النظرة المادية تزيل كل الروابط الأسرية والأخلاقية والفطرية.

لقد كانت الرأسمالية الليبرالية وراء تغيير المفهوم التاريخي والفطري

---

(١) مستقبل الرأسمالية ص٨٥، وهذا الوضع متكرر في البلاد الإسلامية حيث زَجّت بالنساء في سوق العمل وتَناست أنها عاملة في بيتها ومربية لأطفالها.

(٢) المرجع السابق ص٨٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٨٧.

للأسرة الذي يقضي بأن الأب يعمل لينفق على الأسرة، والأم تقوم بعملية التربية والرعاية الأسرية.

ولهذا تغير هذا المفهوم إلى أنماط غريبة من التكوين الأسري رقيقة العلاقة إلى درجة أنه لا يبقى ـ أحياناً ـ إلا صورتها الشكلية فقط.

ولا يعود تماسك الرأسمالية الليبرالية إلى التماسك الفكري والاجتماعي لأن دلائل الانهيار بادية للعيان، ولكن سر التماسك هو الوقوف ضد الشيوعية[١]، ولهذا تغير من جلدها وتصحح من وضعها كلما احتاجت لذلك بالقرب الوشيك من الانهيار كما حدث في المرحلة الكينزية.

وفي هذا الصدد يقول «ثرو»: «هنالك عدد من الطرائق التي يمكن فيها للمجتمعات التماسك دون أن تكون لها رؤية، إذ بإمكان المجتمعات أن تتحد لمقاومة تهديد خارجي. فطوال ستين عاماً كانت التهديدات الأيديولوجية والعسكرية للنازية أولاً ثم الشيوعية، هي التي جعلت الديمقراطيات الغربية متماسكة. وكان من الممكن آنذاك تأجيل المشاكل الداخلية وتركها دون معالجة. ولكن لا يوجد الآن أي تهديد خارجي»[٢].

وبعد نهاية الشيوعية، جعلت أمريكا «الإسلام» خلفاً للشيوعية لتحقيق ذات الغرض، فهو هروب من المشكلة الداخلية لأنه ليس لها حل سوى تغيير التركيبة الفكرية لليبرالية، والعودة الصادقة إلى الله تعالى، وإلا فإن التخبط وآثاره التدميرية على المجتمع سوف تستمر وتزيد.

(١) انظر: مستقبل الرأسمالية ص٣٥٩.

(٢) المرجع السابق ص٥٧٢ ولكن الغرب صنع عدواً خارجياً جديداً بدل الشيوعية وهو «الإسلام» ووضع له شعاراً إعلامياً وهو «الإرهاب»، وبهذا يحقق الرأسماليون ـ وعلى رأسهم اليهود ـ أكثر من هدف في وقت واحد، وهي: محاربة الإسلام، وإشغال الشعوب الغربية عن مشكلاتها الحقيقية، وتحريك شركات السلاح وغيرها.



د.عبد الرحيم بن صمايل السلمي

حقيقة الليبرالية

وموقف الإسلام منها



أما بقية الولايات الأخرى فقد تأخر دخول الأفكار الليبرالية إليها إلى أن سقطت الولايات العثمانية ولاية وراء أخرى على يد بريطانيا وفرنسا في القرن العشرين.

٢ ـ المنهج التوفيقي بين الإسلام والحضارة الغربية الليبرالية:

نشأ في عهد التنظيمات السابق، وما صاحبه من دعوة للإصلاح على النمط الأوروبي نخبة من الأساتذة والضباط وموظفي الدولة العثمانية تبنوا الإصلاح، واقتنعوا أن هذا الإصلاح لن يتم إلا بتبني بعض صيغ المجتمع الأوروبي(١).

وقد عمت هذه الحركة الفكرية الجديدة سائر ولايات الدولة من خلال بيانات الإصلاح، والقوانين التي نتجت عنها، ومن خلال الولاة العثمانيين المقتنعين بهذه الفكرة ممن شغل مناصب في الولايات العربية وغيرها.

ولكن هذه الحركة لم تبدأ منفصمة عن الإسلام، وهذا ما استدعى النظر في الإصلاحات الجديدة المأخوذة من أوروبا ومحاولة ربطها بأحكام الإسلام وعقائده.

فقد مثل هذه الحركة من الجانب الفكري «ضياء باشا»، و«نامق كمال»(٢)، وهم ممن اطّلع على الآداب الأوروبية وأعجبوا بها وشكلوا حزباً سياسياً وهو «حزب الشباب العثماني»(٣) وحاولوا الربط بين الفكر الليبرالي والإسلام.

---

(١) الفكر العربي في عصر النهضة ص٨٩.

(٢) كاتب وشاعر تركي، ولد سنة ١٨٤٠م. يعتبر أحد أكثر الكتاب ثورية في عصره، وضع عدداً من الروايات التاريخية، والسير، وترجم بعض الآثار الأدبية الأوروبية. كان لكتاباته أثر كبير في تطعيم الأدب التركي بالعناصر الغربية. من أشهر أعماله: مسرحية «وطن» توفي سنة ١٨٨٨م. معجم أعلام المورد ص٣٦٩.

(٣) نشأ الحزب أولاً في إسطنبول ثم نقل مركزه إلى باريس، وأصدروا جريدة، لكن =

يقول «ألبرت حوراني»: «كان الشباب العثمانيون ليبراليين، لكنهم أيضاً مسلمون أتراك يحبون وطنهم. . . وفي القاهرة نشأ فريق آخر على نهج من التفكير مماثل، امتزجت فيه الليبرالية الإسلامية العثمانية بشيء آخر، إلا أن هذا الشيء الآخر كان هنا محبة الوطن المصري. وكان أول كاتب حلل فكرة الأمة المصرية، وحاول شرحها وتبريرها استناداً إلى اعتبارات إسلامية: رفاعة بدوي رافع الطهطاوي»[١].

وقد اجتهدوا في الربط بين الإسلام والمفاهيم الليبرالية الجديدة مثل مفهوم الحرية، والمجالس النيابية، والمواطنة، وتحرير المرأة وغيرها.

يقول «رفاعة الطهطاوي»: «فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يشبه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهو عبارة عن قواعد عقلية تحسيناً وتقبيحاً، يؤسسون عليها أحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية، وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولع بحمايته مما يفضلون به على سائر الأمم في القوة والمنعة يسمونه محبة الوطن»[٢].

وقد كان الطهطاوي ممن تشرب الأفكار الليبرالية وأعجب بها إعجاباً كبيراً، وقد اطلع في رحلته إلى باريس على الفكر الليبرالي، وقرأ كتب التاريخ والفلسفة والفكر السياسي باللغة الفرنسية، وقد تعرف على فكر فولتير وروسو ومونتسكيو وغيرهم أثناء إقامته هناك.

ولم يكن الطهطاوي مجرد انعكاس للأفكار التي تلقنها في باريس، بل أخرج هذه الأفكار بالطريقة التقليدية في التأليف، وربط ذلك بالنصوص

= الحزب انحل بعد ١٨٧١م عندما سمح لزعمائه بالعودة من المنفى. انظر: الفكر العربي في عصر النهضة ص٩١.

(١) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

(٢) المرشد الأمين ص٣٦.

القرآنية والنبوية. وقد اطلع الطهطاوي على الديمقراطية الليبرالية، ولكنه يرى أنها لا تتلاءم مع مشاكل مصر في تلك الفترة، فهو لم يدع إلى تقييد سلطة الحاكم بالشعب لعدم تناسبها مع تلك المرحلة[١].

وقد أسس الطهطاوي منهجية جديدة وهي التوفيق بين مبادئ الإسلام، ومبادئ القانون الطبيعي التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة[٢]. وهذا يتضمن القول بإمكان تفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر وظروفه الجديدة، «وقد اقترح بالفعل مبدأ يمكن اعتماده لتبرير ذلك، وهو أنه يجوز للمؤمن في ظروف معينة أن يقبل بتفسير للشريعة مستمدٍ من مذهب شرعي غير مذهبه[٣]، وقد اعتمده كُتّاب لاحقون لإنشاء نظام حديث وموحد للشريعة الإسلامية في مصر وغيرها»[٤].

وهكذا أصبح الطهطاوي يشرح المفاهيم الليبرالية بمصطلحات ومفاهيم شرعية، ويفسر المفاهيم الشرعية تفسيراً عصرياً يتوافق مع الحضارة الغربية.

فالوطنية في كلامه لا تختلف عن مفهومها الليبرالي، وهي أن الرابطة بين أفراد البلد المعين هو اجتماعهم في وطن محدد، وأن المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات ولا فرق بينهم، وبهذا يستوي أهل الذمة وسائر المسلمين، ثم يسقط على هذا المفهوم «محبة الدين» كما تقدم[٥].

---

(١) انظر: الفكر العربي في عصر النهضة ص٩٦. وانظر في هذا المصدر: دراسة وافية لأفكار الطهطاوي الليبرالية ص٩١ ـ ١٠٩.
(٢) انظر: المرشد الأمين ص٣٨.
(٣) وقد توسع هذا الإطار فيما بعد ليقول الليبراليون إن للشريعة عدّةَ تفسيرات ننتقي منها ما يناسب روح العصر دون أن يكون هناك ضوابط أو معايير للتفسير المقبول وغير المقبول.
(٤) الفكر العربي في عصر النهضة ص٩٩.
(٥) انظر: مناهج الألباب ص٩٩ ـ ١٨٧.

يقول «ألبرت حوراني»: «تنطوي كتابات الطهطاوي على أفكار جديدة أصبحت مألوفة فيما بعد في الفكر العربي والإسلامي؛ كالقول بأن هناك داخل الأمة الجامعة جماعات قومية تنادي بولاء أبنائها لها، وبأن الغرض من الحكم رفاهية البشر في هذا العالم وفي الآخرة على حد سواء، وبأن الرفاهية الإنسانية تتحقق بإنشاء المدنية التي هي الغاية الزمنية النهائية للحكم، وبأن أوروبا الحديثة وخصوصاً فرنسا هي مثال التمدن، وبأن سر تقدم أوروبا وعظمتها يكمن في تعاطي العلوم العقلية، وبأن المسلمين أنفسهم الذين تعاطوا العلوم العقلية في الماضي قد أهملوها فتخلفوا عن ركب التقدم بسبب سيطرة الأتراك والمماليك، وبأن المسلمين قادرون، بل ملزمون بدخول تيار المدنية الحديثة، وذلك بتبني العلوم الأوروبية وثمارها»(١).

وممن تأثر بهذه المنهجية التوفيقية ـ أيضاً ـ «خير الدين التونسي»(٢) الذي يقول عن الدول الأوروبية: «وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثورة»(٣).

ويقول أيضاً: «سمعت من بعض أعيان أوروبا ما معناه: أن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره

---

(١) الفكر العربي في عصر النهضة ص١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) خير الدين «باشا» التونسي. الوزير، المؤرخ، شركسي الأصل، ولد عام ١٢٢٥هـ ـ ١٨١٠م. قدم تونس صغيراً. فتعلم بعض اللغات، وتقلد مناصب عالية آخرها الوزارة، وبسعيه أعلن دستور المملكة التونسية. ثم عزل عن الوزارة، فانتقل إلى الآستانة، فنصب عضواً في مجلس الأعيان. توفي بالآستانة عام ١٣٠٨هـ ـ ١٨٩٠م. له كتاب: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». الأعلام ٢/ ٣٢٧.

(٣) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ص٩٨.

المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا أخذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»[(١)].

لقد كان خير الدين أقل تعلقاً بالفكر الغربي من الطهطاوي، وكان أكثر وعياً منه في القضايا السياسية وأدق نظراً منه في مجريات الأمر.

فقد كانت نظرة خير الدين مقصورة في أغلب كلامه على التنظيمات الدنيوية دون تعظيم للقيم الليبرالية، ولهذا رأى أن الإصلاح محال ما دامت الضغوط والتدخلات الأوروبية مستمرة على الدولة العثمانية[(٢)].

ويرى أن أخذ المؤسسات الأوروبية ليس فيه مانع، فهو «يتساءل: ما هي المؤسسات التي تتميز بها أوروبا الحديثة؟ إنها الوزارات المسؤولة، والبرلمانات، وحرية الصحافة. والواقع أن الفكرة الحديثة عن مسؤولية الوزير لا تختلف كثيراً عن الفكرة الإسلامية عن الوزير الصالح الذي يسدي النصح بدون خوف ولا تملق، كذلك البرلمانات والصحافة فإنما هي معادلة «للمشورة» في الإسلام، وما أعضاء البرلمان اليوم إلا العلماء والأعيان في الدولة الإسلامية قديماً؛ أي: «أهل الحل والعقد» وعلى هذا لا يكون تبني المؤسسات الأوروبية بالحقيقة إلا تطبيقاً لروح الشريعة وتحقيقاً لغايتها»[(٣)].

لكن خير الدين لم يكتف بهذا القدر في الاقتصار على التنظيم الإداري المحض، ولا على طلب الحرية المنضبطة بضوابط الشرع، فقد تجاوز ذلك بثنائه على رأسمالية فرنسا (بنك فرنسا)، وإنجلترا (شركة الهند)[(٤)].

---

(١) أقوم المسالك ص١٦٦.
(٢) انظر: الفكر العربي في عصر النهضة ص١١٧، وفيه دراسة وافية حول خير الدين التونسي ص١٠٩ ـ ١٢١.
(٣) المرجع السابق ص١١٨.
(٤) انظر: الإسلام والحضارة الغربية ص٢٦، وفيه دراسة عن الطهطاوي وخير الدين في ص١٩ ـ ٤٠.

ومهما يكن من أمر فإن خير الدين أكثر وعياً وانضباطاً من الطهطاوي[١]، ولعل الباب الذي طرقاه هو محاولة التوفيق بين الإسلام والحضارة الليبرالية المعاصرة.

وقد استمرت هذه المدرسة التوفيقية، واختلف أتباعها في مدى قربهم أو بعدهم عن «الفكر الليبرالي» الذي بدأ يدخل إلى البلاد الإسلامية وتتسع دائرة نفوذه.

وممن ينبغي الوقوف عنده في هذا المجال «محمد عبده»[٢]، فقد كان

---

(١) والحقيقة أن خير الدين صاحب وعي وعلم وتفكير عميق، وهو يعلم ما تحيكه أوروبا بالبلاد الإسلامية، وقد كانت لديه رؤية لمشروع سياسي إصلاحي بناه على ما توصل له الأوروبيون من نظم سياسية، ويبدو لي أنه كان مجتهداً متحرياً للصواب، ولو أن مشروعه بناه على أصول السنة وبعلم شرعي صحيح ولم يربطه بالفكر الغربي وعدل فيه ما بدا من تناقضات الآلية الديمقراطية لكان مشروعاً حقيقاً بالإشادة والثناء؛ لأن الآلية الديمقراطية ظهر من زيفها ما شهد به أهلها قبل غيرهم، وفتح المجال للإبداع بما يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة مع الاستقلال عن سلبيات النموذج الغربي يوصل للطريقة المثلى في تنظيم المجتمع وفق المعايير الشرعية، والقيم الإسلامية مثل: العدل، والأخلاق، والحرية المنضبطة، والشورى، والحسبة، والمشاركة السياسية. وكل ذلك بعيداً عن خداع الديمقراطية وإباحيتها، وعدوان الغني على الفقير، والاعتماد على الإعلام والكثرة العددية وغيرها.

(٢) محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني. مفتي الديار المصرية، ولد في (شنرا) من قرى الغربية بمصر عام ١٢٦٦هـ ـ ١٨٤٩م. ونشأ بمحلة نصر (بالبحيرة). تعلم بالجامع الأحمدي (بطنطا) ثم بالأزهر الشريف. تولى تحرير جريدة (الوقائع المصرية)، ولما احتل الإنكليز مصر ناوأهم وشارك في مناصرة الثورة العرابية. فسجن ثلاثة أشهر، ثم نفي إلى الشام، وسافر إلى باريس فأصدر مع جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقى) ثم عاد إلى مصر، فعين قاضياً، فمستشاراً في محكمة الاستئناف، فمفتياً للديار المصرية. توفي بالإسكندرية عام ١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م، ودفن بالقاهرة. من كتبه: «تفسير القرآن الكريم» لم يتمه، و «رسالة التوحيد»، و «الرد على هانوتو»، وترجم رسالة «الرد على الدهريين». الأعلام ٦/ ٢٥٢.

صاحب مدرسة مستقلة تخرج منها عدد من الليبراليين في البلاد الإسلامية.

لم يكن محمد عبده ليبرالياً أو علمانياً، ولكنه مهد لهذا الفكر وسهل تقبله، ولعل ارتباط الليبراليين بمدرسته الفكرية وتأثرهم به يدل على ذلك.

وأدق تعبير عن هذه الحقيقة هو ما قاله مؤرخ الليبرالية العربية المعاصرة ألبرت حوراني: «لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية فإذا به في الحقيقة يبني جسراً تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر. وليس من المصادفة أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة»[١].

من الناحية الشخصية لم تكن آراء محمد عبده في الجانب السياسي والاقتصادي ذات بعد ليبرالي، بل العكس هو الحقيقة، فهو يرى الحاجة إلى مستبد عادل لإنقاذ الأمة من ورطتها، وربما كان يقصد أن ذلك أمرٌ مرحليٌّ، ولكن الأثر الأكبر لمحمد عبده وجد في المنهجية الجديدة التي تبناها[٢].

تيارات النهضة:

لقد ظهرت مدرسة محمد عبده في فترة الاحتلال الإنجليزي لمصر، وقد اختلفت الآراء والتيارات الفكرية في الطريقة الصحيحة للنهضة ولإنقاذ الأمة ورفع الغمة أثناء تلك الفترة، وهذه التيارات الفكرية هي[٣]:

أولاً: مقاومة الاحتلال؛ لأنه أصل البلاء فلا يمكن حصول النهضة إلا بجلاء العدو الجاثم على الأمة، والذي يعترض كل حركة مستقلة تهدف

---

(١) الفكر العربي في عصر النهضة ص١٧٩.
(٢) انظر: تاريخ الأستاذ الإمام ٢/ ٣٩٠، مقالة «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، والفكر العربي في عصر النهضة ص١٩٥.
(٣) انظر في هذه التيارات: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ١/ ٢٥٤ ـ ٣٧٠.

إلى النهضة ويقوم بتقويضها ومحاربتها، فلا حل إلا بالجهاد لطرد العدو.

ولكن هذا التيار ضعف، ولم يكن له دور فعال، ولعل من الأسباب المؤدية لضعفه: الانحراف العقدي، وضعف الإرادة، والتباين في القوة العسكرية.

ثانياً: المطالبة بإصلاح المجتمع؛ لأن التفكك والضعف والهزيمة الذاتية لا ترجع للاحتلال، بل إن الاحتلال نتيجةٌ للضعف وليس سبباً له، وزعموا أن الجهاد المسلح غير مقدور عليه، فالعدو قوي متحكم موفور العُدة والتدريب. وقد شجع كرومر فكرة الإصلاح لأنه يشغل الرأي العام عن المقاومة المسلحة وما يترتب عليها من تنمية روح العزة والكراهة للعدو، مع حرصه على توجيه فكرة الإصلاح مع الزمن، لا سيما وأن الهدف المعلن للاحتلال الإنجليزي هو العمل على ترقية مصر وإصلاحها، مع إدراكه التام لقدرته على التأثير على فكرة الإصلاح، وتوجيهها الوجهة المناسبة لمصالح الإنجليز، ولهذا أطلق الاحتلال حرية الصحافة في الكلام في عيوب المجتمع وآفاته وطرق إصلاحها ومنهجية الإصلاح.

وكان هذا التيار هو الغالب على الفكر العربي في تلك الفترة، وقد وجدت ضمن تيار الإصلاح ثلاثة توجهات فكرية متباينة وهي:

١ ـ الاتجاه المحافظ الذي ينطلق من فكرة الجامعة الإسلامية، ويمثله مشايخ الأزهر وطلاب العلوم الشرعية، وعموم المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، وهذه الفئة هي التي تعاني من الاحتلال، ويتربص بها الدوائر، وقد طالب هذا الاتجاه بتحكيم الشريعة، والرابطة الإسلامية وغيرها.

٢ ـ الاتجاه الليبرالي القومي، الذي يدعو للأخذ بأساليب الحضارة الغربية، ويمثله «أصحاب الثقافة الأوروبية الذين استقروا في مصر، وبعضهم من المصريين الذين تلقوا دراستهم في أوروبا أو في

المدارس الأوروبية، ومدارس الإرساليات الدينية التي كان عددها في إزدياد مُطّرد»[(١)]. وقد طالب هذا الاتجاه بالسير في طريق أوروبا، وبالحرية السياسية والحياة النيابية واعتبارها أساس التقدم والمدنية، والدعوة لفصل السلطة الدينية عن المدنية. ومن خلال الاتجاهين السابقين ظهر النزاع بين القديم والحديث، وبين أصحاب الفكر الإسلامي، وأتباع الفكر الغربي.

٣ ـ الاتجاه التوفيقي بين الإسلام والحضارة الغربية، «وتزعم الشيخ محمد عبده هذا الاتجاه الجديد الذي عرضه لسخط المتفرنجين، والداعين بدعوة الإسلام كليهما ـ كما يقول كرومر ـ وإن كان سخط الأولين أقل من سخط الآخرين»[(٢)].

لقد كان مقصود محمد عبده مواجهة الليبراليين، ورده على «فرح أنطون»[(٣)] يدل على ذلك، لكنه صور الإسلام بطريقة «منهزمة» يظن بذلك أنه يقوم بعمل تجديدي، وهو في الحقيقة يقرّب الإسلام من الحضارة الغربية مما جعل أتباعه فيما بعد يدعون إلى الليبرالية دون أدنى شعور بالاختلاف بينها وبين حقيقة الإسلام[(٤)].

---

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ١/ ٢٥٥.

(٢) المرجع السابق ١/٣٢٨.

(٣) فرح بن أنطون بن إلياس أنطون. كاتب، باحث، صحفي، روائي، ولد في طرابلس الشام عام ١٢٩١هـ ـ ١٨٧٤م، وبها نشأ وتعلم. انتقل إلى الإسكندرية، فأصدر مجلة (الجامعة) وتولى تحرير (صدى الأهرام). له عدة روايات تمثيلية. توفي في القاهرة عام ١٣٤٠هـ ـ ١٩٢٢م. من كتبه: «ابن رشد وفلسفته»، ورواية «الدين والعلم والمال»، ورواية «أورشليم الجديد»، وترجم عن الفرنسية «تاريخ المسيح». الأعلام ٥/ ١٤١.

(٤) وقد ساعد على وصول محمد عبده لهذه المرحلة تبنيه للمنهجية العقلانية عند الأشاعرة والمعتزلة ولهذا قام بتأويل الملائكة والجن والطير الأبابيل وغيرها. انظر في آراء محمد عبده: منهج المدرسة العقلية في التفسير (فهد الرومي).

ومما يوضح ذلك: ما يعرف بالفتوى الترنسفالية التي أباح فيها أكل ذبائح النصارى التي يذبحونها على غير طريقة المسلمين، وفتوى إباحة صناديق التوفير الربوية، وعدم تكفير النصارى[١]، وتزيين بحوث المستشرقين عن الإسلام، وإباحة التماثيل، ودعوته للتفكير المتحرر[٢]، وإضعافه لمفهوم الولاء والبراء، ودار الإسلام ودار الكفر، والدعوة لموالاة الإنجليز وغيرها.

ولهذا وقف الحاكم الإنجليزي لمصر كرومر مع محمد عبده وسانده في كثير من مشاريعه، ومن ذلك أنه احتضنه عندما اصطدم بالخديوي عباس حتى أصبح هو سنده في كل ما استهدفه من مشاريع تطوير الأزهر، ومدرسة تخريج القضاة.

وقد ذكر كرومر في كتابه «مصر الحديثة»: أنه منح محمد عبده خلال إقامته بمصر كل ما يملك من عون وتأييد، وأنه (محمد عبده) لم يكن يستطيع أن يحتفظ بمنصبه في الإفتاء لولا هذا التأييد.

ويقول «كرومر»: «إن محمد عبده كان مؤسساً لمدرسة فكرية حديثة في مصر قريبة الشبه من تلك التي أسسها السيد أحمد خان في الهند (مؤسس جامعة عليكرة)». ثم يقول: «إن أهميته السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين، وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع، فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي»[٣]. وقد بين المستشرق (جب) وهو أحد مستشاري وزارة الخارجية الإنجليزية أهمية الحركات التجديدية التي تهدف إلى تأويل الإسلام بما يتوافق مع الحضارة الغربية، وقد خص حركة

---

(١) انظر: تاريخ الأستاذ الإمام ٦٤٨/١ ـ ٦٦٦.
(٢) انظر: المرجع السابق ٦٦٨/١ ـ ٧١٦/٢، ٧٦٢ ـ ٧٦٣/٣، ٩٢٧ وغيرها.
(٣) الاتجاهات الوطنية ٣٠٧/٢.

محمد عبده الإصلاحية بمزيد من الإشادة والاهتمام[١].

ولا شك أن المنهج التوفيقي الذي اتبعه محمد عبده وتلاميذه جعلهم يستوردون النظم الغربية، والمفاهيم الليبرالية دون شعور بمنافاتها للإسلام، فالديمقراطية ـ عندهم ـ هي الشورى، والرأي العام هو الإجماع، وهذا ما جعل قاسم أمين يؤصل لسفور المرأة وخروجها في كتابه (تحرير المرأة)، ثم تبرجها وتقليدها للغربيات في كتابه (المرأة الجديدة)، ولهذا قال جب: «كان تلاميذه (محمد عبده) الحقيقيون من صفوف العلمانيين»[٢].

وقد استغل كرومر هذا الاتجاه ليقوم بترسيخ الليبرالية في الدولة الجديدة التي يقوم الاحتلال ببنائها وقد سماها كرومر (مصر الحديثة)، فقد أكد للمصريين «أن المسلم غير المتخلق بأخلاق أوروبية لا يصلح لحكم مصر، كما أكد أن المستقبل الوزاري سيكون للمصريين المتربين تربية أوروبية»[٣].

وهذا ما تم بالفعل من خلال مدرسة القضاة، والمحاكم الشرعية، والتي جعلت تحكيم الشريعة خاصاً بالأحوال الشخصية، وبقية الأمور جعلته قانوناً مدنياً مأخوذاً من القوانين الأوروبية، وقد أنجز هذا المشروع على يد محمد عبده بالتعاون مع كرومر[٤].

وقد أجاد «كرومر» إدارة هذه المدرسة، ولم يخرج الاستعمار من مصر إلا بعد أن سلّم الحكم لحزب ليبرالي زعماؤه من تلاميذ محمد عبده، وهو حزب الوفد.

---

(١) انظر: الاتجاهات الوطنية ٢/ ٢١١ ـ ٢٢١.

(٢) دراسات في حضارة الإسلام ص٣٣٠.

(٣) الاتجاهات الوطنية ١/ ٢٦١.

(٤) انظر في هذا الموضوع: الفكر الإسلامي دراسة وتقويم ص٣٠؛ محمد عبده (العقاد) ص١٠٩؛ العلمانية ص٥٧٦ ـ ٥٧٧.

وقد كان «عبد الرحمٰن الكواكبي»[١] من أقوى رواد هذه المدرسة في توضيح خطورة الاستبداد السياسي، والمطالبة بالحرية السياسية من منطلق علماني بحت.

فهو يقول: «دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم الأخرى فقط، دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء أعزاء»[٢]. وهكذا يتبين أن الحريات التي يدعو لها الكواكبي في المجال السياسي هي حريات منفصلة عن الدين، وهذا يدل على مدى القرب بين أصحاب المدرسة التوفيقية العصرية والليبراليين الذين طالبوا بنبذ الشريعة الإسلامية وإقصائها من الحكم.

والكواكبي معدود في العلماء الشرعيين المتأثرين بالحضارة الغربية، ومن دعاة التجديد والإصلاح.

وقد ظهر شيخ آخر ينتمي إلى الأزهر أكد أن الإسلام لا يشتمل على منهج في الحكم، ودعا للفصل التام بين الدين والسياسة، وهو علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، وقد اعتمد فيه على المستشرقين ونتاجهم الفكري[٣].

---

(١) عبد الرحمٰن الكواكبي أحمد بن مسعود الكواكبي، ويلقب بالسيد الفراتي، رحالة، من الكُتاب الأدباء، ولد بحلب عام ١٢٦٥هـ ـ ١٨٤٩م، وبها تعلم، وأنشأ فيها جريدة (الشهباء) فأقفلتها المحكمة، ثم أنشأ جريدة (الاعتدال)، أسندت إليه مناصب عدة، ثم حنق به أعداء الإصلاح فسعوا به، فسجن وخسر جميع ماله، فرحل إلى مصر، واستقر في القاهرة حتى وفاته عام ١٣٢٠هـ ١٩٠٢م، من كتبه: «أم القرى»، و«طبائع الاستبداد». الأعلام ٣/ ٢٩٨.

(٢) طبائع الاستبداد ص١١٢ ـ ١١٣.

(٣) انظر حول هذا الكتاب بتوسع: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (محمد الخضر حسين)، والاتجاهات الوطنية ٢/ ٨٦ وما بعدها؛ العلمانية ص٥٨٢.

وهذا يدل على الدور الخطير الذي قامت به هذه المدرسة التوفيقية في ظهور التيار الليبرالي؛ لأن هذه المدرسة تُعتبر عند الناس من العلماء والشيوخ الشرعيين.

وقد سوّغ هؤلاء الأفكار الليبرالية، وأعطوها لباساً إسلامياً، وتبريراً شرعياً، وقد توسع فيها الليبراليون بعد ذلك إلى مستوى العداء الصريح للإسلام، ولا شك أن أولئك الشيوخ لم يكونوا يريدون الوصول لهذه الدرجة، ولكنهم وفّروا البوابة والمدخل لها.

ولهذا فهم المسؤولون عن إلغاء تحكيم الشريعة الإسلامية لأنهم لم يكونوا يرون بأساً بالقانون المدني[(١)]، وصرح بعضهم بفصل الدين عن الدولة[(٢)]، وشارك البعض[(٣)] في إعداد هذه القوانين والتي أصبحت طاغوتاً وحكماً بغير ما أنزل الله تعالى.

وقد فتح محمد عبده في موقفه من الآخر (الكافر)[(٤)] باب الليبرالية فيما يتعلق بدعوى التسامح الديني الذي يزيل الفروق بين الأديان، ويرفض تكفير أهل الكتاب بحجة التسامح مع الآخر.

وقد انتهت مدرسة «الشيخ محمد عبده»، وبدأت بعدها مدارس أخرى توفيقيّة. تظن أن التجديد والمعاصرة يقتضي التقارب مع الفكر الغربي ومنجزاته الحضارية، وتبنىٰ بعض هذا الاتجاه العلمانية بصورة جزئية مع أنه

---

(١) مثل محمد عبده وتعاونه مع كرومر في مدرسة القضاة وإنشاء مجلس شورى القوانين. انظر: الفكر الإسلامي دراسة وتقويم ص٣٠؛ ومحمد عبده (العقاد) ص١٠٩؛ والعلمانية ص٥٧٧.

(٢) مثل الكواكبي وعلي عبد الرازق.

(٣) مثل عبد الرزاق السنهوري. انظر حول مشروعه: الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية (الأشقر).

(٤) نص في فتواه الموجودة في تاريخ الأستاذ الإمام ٦٦٦/١ على عدم تكفير أهل الكتاب، ولا يزال هذا الرأي لدى المدرسة العصرية إلى اليوم.

يدعي الدعوة والفكر والثقافة الإسلامية[١].

٣ ـ الجمعيات والأحزاب السياسية الليبرالية:

ظهر في أواخر الدولة العثمانية جمعيات وأحزاب سياسية سريّة تتلقى الدعم والمساعدة من الدول الاستعمارية التي كانت تتربص بالدولة، وتَستعمل هذه الأحزاب للضغط عليها بما يوافق مصالحها، وقد أنشأ كثيراً من هذه الجمعيات نصارى العرب في بلاد الشام[٢]، كما وُجدت أحزاب تجمع بين بعض المسلمين والنصارى[٣]، وقد وجد بعض هذه الأحزاب لأفكار سياسية وقتية ثم انتهى[٤].

وسوف نقصر الحديث على حزبين ليبراليين كان لهما تأثير كبير في

(١) انظر: العصرانيون (محمد حامد الناصر)، وقد كتب عن هذا الاتجاه رسائل جامعية في مجالات متعددة. ولهذه الفئة جهد في مقاومة العلمانية، ولكنها تتبنى بعض صيغها وأفكارها، وأتباع هذه المدرسة يختلفون اختلافاً كبيراً في آرائهم ومواقفهم. وهذه حقيقة علمية يجب إدراكها عند تقويمها ونقدها.

(٢) مثل: جمعية العربية الفتاة، وجمعية بيروت لفارس نمر، والحزب القومي السوري لأنطوان سعادة، وحزب البعث لميشيل عفلق. وانظر حول هذه الجمعيات والأحزاب: كتاب القومية العربية في ضوء الإسلام. صالح العبود؛ والاتجاهات الوطنية ٢/١٠٢؛ والعلمانية وآثارها على الأوضاع الإسلامية في تركيا ص١٩٠ ـ ١٩١.

(٣) مثل الحزب الوطني: أول حزب سياسي في مصر، وهو حزب علماني يجمع مسلمين ويهود ونصارى برابط الوطنية المصرية. انظر: الاتجاهات الوطنية ١/ ١٥٤، وهذا الحزب وقف ضد الاستعمار، بينما وقف الحزب الوطني الحر مع الاستعمار، وهو حزب علماني أنشأه النصارى الشوام في مصر وتمثله مجلة المقتطف. انظر: المصدر السابق ١/٩١.

(٤) مثل: حزب اللامركزية العثماني، وهو حزب سياسي يهدف إلى تقليص سلطة الدولة العثمانية مع البقاء ضمن إطار الدولة العام، ولكن مع إدارة محلية مستقلة، وقد كان هذا الحزب ردة فعل للقومية الطورانية التي أتى بها الاتحاد والترقي، ولكن هذا المشروع انتهى مع سقوط الخلافة وتفككها. انظر: العلمانية وآثارها على الأوضاع الإسلامية في تركيا ص١٩٠ ـ ١٩١.

حياة المسلمين، وقد استلما الحكم بدعم من الدول الاستعمارية وخاصةً بريطانيا.

أولاً: جمعية الاتحاد والترقّي:

جمعية الاتحاد والترقي هي امتداد لجمعية تركيا الفتاة، ويطلق المؤرخون اسم (تركيا الفتاة) على بدايات الحركة خاصة حينما كان معظم نشاطها في أوروبا.

ولما انتقل نشاطها إلى داخل البلاد وانضم إليها العسكريون خاصة صار يطلق عليها اسم (الاتحاد والترقي)[(١)].

وهي أول جمعية منظّمة تعتمد على الفكر الليبرالي بمفهومه العام، وترجع بداية ظهور هذه الجمعية إلى جماعة (الأحرار) التي تكونت في عهد السلطان عبد العزيز، وأنشأت في عام ١٨٦٤م مجلة في لندن باسم «حريت»[(٢)].

ثم في عام ١٨٨٩م كوّن جماعة من طلبة المدرسة الطبية العسكرية[(٣)] في الآستانة منظمة ثورية هدفها عزل السلطان عبد الحميد[(٤)].

وفي سنة ١٨٩٤ ـ ١٨٩٨م تحوّل نشاط جمعية تركيا الفتاة إلى باريس، وانضم لها أحمد رضا الذي أصبح فيما بعد أشهر رجال هذه الجمعية[(٥)].

---

(١) انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص٣٠.
(٢) انظر: تركيا الفتاة ص٣٩ ـ ٤٠، نقلاً عن الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص٣٠.
(٣) منهم: إبراهيم تيمو، وإسحاق سكوتي، وعبد الله جودت، وناظم السلانيكي، وقد أصبح لبعضهم شأن في دولة الاتحاديين بعد خلع السلطان عبد الحميد الثاني.
(٤) انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص٣١.
(٥) انظر: المرجع السابق ص٣٣.

وقد اختلفت التوجّهات الفكرية لأتباع هذه الجمعية، فقد كان أحمد رضا مقتنعاً بفكر أوجست كونت الوضعي إلى حد تأريخ منشوراته بالتاريخ الخاص للوضعيين وحذف التاريخ الهجري[١]، أما نامق كمال، وضياء كوك ألب.. وغيرهم فقد تبنّوا الدعوة للقوميّة التركية (الطورانية)[٢].

ومع هذا الاختلاف الفكري فقد اتفق أتباع هذه الجمعية على الليبرالية بمعناها العام الذي يقتضي الحرية المطلقة، وعدم التقيد بالإسلام، وقيام حكومة دستورية مثل الحكومات الغربية المعتمدة على قانون مدني ليس له صلة بالدين.

وبهذا تعد هذه الجمعية أول حركة ليبرالية منظمة في البلاد الإسلامية، ومن خلال هذه الحركة تمّ التحول من الحكم بالشريعة الإسلامية، ـ مع وجود التفريط والمخالفة ـ، إلى الحكم بالطاغوت والتشريع بغير ما أنزل الله تعالى.

وقد كان وراء هذه الحركة يهود الدونمة في سلانيك، فمن خلال محافل الماسونية تكونت هذه الحركة الليبرالية، وأصبح كثير من أعضائها من اليهود الماسون.

وقد أدرك ذلك السلطان عبد الحميد فهو يقول: «لا بد للتاريخ يوماً أن يفصح عن ماهية الذين سموا أنفسهم (الأتراك الشبان) أو(تركيا الفتاة)، وعن ماسونيتهم، استطعت أن أعرف من تحقيقاتي أنهم تقريباً من الماسون، وأنهم منتسبون إلى المحفل الماسوني الإنجليزي، وكانوا يتلقون معونة مادية من هذا المحفل، ولا بد للتاريخ أن يفصح عن هذه المعونات، وهل كانت معونات إنسانية أم سياسية»[٣]. وقد كانت هذه الجمعية تعقد

(١) انظر: القومية والغزو الفكري ص٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ العلمانية ص٥٦٦.
(٢) انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص٤٠.
(٣) مذكرات السلطان عبد الحميد ص٤٩.

اجتماعاتها في بيوت اليهود الغربيين احتماءً بالامتيازات الأجنبية مثل عدم الخضوع لأوامر القبض من السلطان، وعدم التفتيش والمحاكمة لأنها معدودة من سيادة الدولة الأجنبية التابعة لها، فكان أعضاء الجمعية يحتمون بحصانة هؤلاء اليهود الأجانب، كما كانوا يتلقون الدعم المادي من اليهود على شكل مساعدات وأعطيات[١].

يقول السلطان عبد الحميد في مذكراته: «وكما استغل الإنجليز غفلة أعضاء تركيا الفتاة عن طريق المحافل الماسونية، بدأ الألمان يفعلون هذا مع الفريق الآخر منهم وعن طريق المحافل الماسونية أيضاً، وبهذا الشكل سيطر الألمان على تشكيل تركيا الفتاة في سالونيك، وسيطر الإنجليز على تشكيل تركيا الفتاة في مناستر، كان الإنجليز يثيرون عليّ اتحاديي مناستر، ويثير الألمان عليّ اتحاديي سالونيك، كانوا يعملون على قيام انقلاب للاستيلاء على الدولة من الداخل»[٢]. وهذا ما تم فعلاً، فقد استولت عناصرهم المنظمة على قطاعات في الجيش العثماني ووصلت إلى القيادة في ألوية متعددة، وعندما رفض السلطان إقامة دولة لليهود في فلسطين، وجد اليهود أن أفضل طريقة لذلك يكون بإسقاط الدولة العثمانية من الداخل، وذلك من خلال هذه الجمعية الليبرالية (الاتحاد والترقي)، وتحت تهديد الجيش بالانقلاب على السلطان، اضطر السلطان إلى الموافقة على حكومة دستورية على النمط الغربي، فتم إصدار الدستور في ديسمبر عام ١٩٠٨م.

ولكن هذا لم يمنع الانقلاب حيث تم في أبريل ١٩٠٩م، حيث زحف الجيش المرابط في سلانيك إلى الآستانة بقيادة «محمود شوكت

(١) انظر: الذئب الأغبر ص٢٩؛ وتركيا الفتاة ص٢٠٠، نقلاً عن الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص٣٤ ـ ٣٥.
(٢) مذكرات السلطان عبد الحميد ص٦٩.

باشا»[1]، وانضم له متطوعون يهود، وتم خلع السلطان، وقد أبلغه بقرار الخلع «عمانويل قره صو» اليهودي الماسوني، وقد عرض قرار الخلع على شيخ الإسلام لتصديقه حتى يأخذ الصفة القانونية، وقد صدق الشيخ عليه وهو محاط بحراب البنادق[2]. والذي نقصده هنا هو النتائج المستخلصة من دور الليبرالية التركية ممثلة في رمزها الظاهر، وهو «جمعية الاتحاد والترقي»، وتبدو هذه النتائج سلبية للغاية، ويمكن توضيح هذه النتائج كما يلي:

ـ إسقاط الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة، وتعطيل الحكم بالشريعة الإسلامية، وتغيير نظام الحكم الإسلامي، وتحويله إلى نظام جمهوري، يحكم بقانون مدني بشري[3].

ـ محاربة الإسلام، وعقيدته، وشريعته، وآدابه، وحضارته، والانخلاع منه، والارتداد عنه، إلى عقائد الفكر الغربي وآدابه وحضارته[4].

---

(١) قائد وسياسي عراقي، ولد في بغداد سنة ١٨٥٨م التحق بالمدرسة الحربية بالآستانة وصل رتبة فريق، عيّن والياً ثم قائداً للفيلق الثالث. كان من أعضاء (جمعية الفتاة) زحف على الآستانة في ثورة ١٩٠٨م، فدخلها عنوة وخلع السلطان وولى محمد رشاد مكانه. عُين وزيراً للحربية، ثم أسندت إليه رئاسة الوزراء. اشتدت في أيامه سيطرة الاتحاديين. قتل سنة ١٩١٣م. موسوعة عظماء ومشاهير ص٣٠.

(٢) انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص٢٩ ـ ٣٠.

(٣) انظر تفصيل ما قام به كمال أتاتورك: النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة (مصطفى صبري)، وموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين؛ والاتجاهات الوطنية ٢/٣١ ـ ٩٨؛ والشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص٤٨ ـ ٥٧؛ والمخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام ١٧٤ وما بعدها؛ والصراع بين الفكرة الغربية والفكرة الإسلامية ص٣٦؛ والعلمانية ص٥٦٣ ـ ٥٧٣.

(٤) انظر: المصادر السابقة.

ـ تنفيذ خطط اليهود والدول الصليبية، والتفريط بكثير من أجزاء الخلافة العثمانية، وتركها نهبة لاستعمار الدول الصليبية[١]، وإقامة دولة قومية تركية على غرار الدول القومية في أوروبا تعتمد على قانون مدني يشرعه النواب، وهذا ما يعتبره مصطفى كمال لائقاً بالأمة العصرية في تشريعها وقضائها، وقد صرح وزير العدل في دولته: «أن الشعب التركي جدير بأن يفكر بنفسه بدون أن يتقيد بما فكر غيره من قبله، وقد كان كل مادة من مواد كتبنا القضائية مبدوءة بكلمة قال المقدسة، فأما الآن فلا يهمنا أصلاً ماذا قالوا في الماضي بل يهمنا أن نفكر نحن ونقول نحن»[٢]، أما البلاد الإسلامية الأخرى التي تركتها جمعية الاتحاد نهباً للاستعمار فقد ألغى الاستعمار فيها الحكم بالشريعة وأتى بقانون وضعي يقر من خلال حكومة نيابية دستورية على النموذج الغربي.

ـ الارتباط القوي باليهود والماسونية، وتلقي الدعم المادي والسياسي منهم، والتآمر معهم على تدمير عقائد المسلمين وبلادهم[٣]، وهذه خيانة

---

(١) كانت خطة بريطانيا وفرنسا ترفض السيطرة الكاملة على الدولة العثمانية مع سقوطها مثل ألمانيا في أيدي الحلفاء خوفاً من روسيا، ويعد دخول حكومة الاتحاد في الحرب العالمية الثانية بجوار ألمانيا ليس له أي معنى أو فائدة سوى تنفيذ مخطط يهود سلانيك الذي تسيطر عليه محافل الألمان الماسونية، وبالتالي تسقط الدولة في يد الحلفاء، وقد فرط الاتحاديون في أجزاء من بلاد المسلمين خيانة ولؤماً، يقول الجنرال جواد رفعت أتلخان: «إن طرابلس الغرب (ليبيا) قد وقعت بين مخالب الإيطاليين بمؤامرة خبيثة دبرها الماسوني اليهودي (متر سالم) الحائز على الدرجة الثالثة والثلاثين في الماسونية، حيث ذهب إلى إيطاليا، وقابل رئيس بلدية روما لقاء إقناعه الدولة العثمانية بضرورة سحب الأسلحة والعتاد من طرابلس الغرب إلى إستانبول بحجة التعمير والإصلاح»، أسرار الماسونية ص٥٩.

(٢) انظر تفصيل ذلك في: حاضر العالم الإسلامي ٣/٣٣٦

(٣) انظر: مذكرات السلطان عبد الحميد ص٤٩، ٦٩؛ وتاريخ الدولة العثمانية ص١٩٧؛ وأسرار الماسونية (كله)؛ والذئب الأغبر ص٢٩؛ وتركيا الفتاة ص٢٠٠؛ القومية والغزو الفكري ص٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ صحوة الرجل المريض =

عظمى لا تبررها دعوى تغيير الأنظمة المستبدة؛ لأن هؤلاء الليبراليين أصبحوا فيما بعد مستبدّين إلى درجة التحكم في هيئة اللباس والمظهر الخارجي.

ـ عدم التزام الليبراليين بدعاوى الحرية والمساواة، والديمقراطية، والالتزام بالدستور حيث أصبحوا من أعتى المستبدين، فقد تلاعبوا بالقانون، وتحكموا في الأمور الشخصية، ولم يعطوا الناس الحريات التي يتشدقون بها، فقد منعوا المشاركة السياسية، ومنعوا الأذان باللغة العربية، وحاربوا علماء الإسلام ودعاته[١].

ومن خلال ما تقدم يتبين حجم الكارثة التي جرّ الليبراليون العالم الإسلامي إليها، والخيانة العظمى التي قاموا بها، والخداع الكريه الذي مارسوه مع الأمة الإسلامية، والتعطيل والإلغاء لحقائق الإسلام وضرورياته، والاستبداد المقيت الذي مارسوه باسم الحرية.

ثانياً: حزب الوفد[٢]:

حزب الوفد هو امتداد لأول حزب ليبرالي تكوّن في مصر أثناء الاحتلال البريطاني، وهو حزب الأمة[٣]، وقد التأم حزب الأمة بين جماعة

= ص٢٤٢ وما بعدها؛ والشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص٣٤ ـ ٣٥.

(١) انظر حول استبداد حكومة الاتحاد: النكير على منكري النعمة ص١١٨؛ أسرار الماسونية ص٥٨؛ أسرار الانقلاب العثماني ص٥٥؛ الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد ص٣٧ ـ ٤٤.

(٢) أبرز أعضاء الوفد: مصطفى فهمي، سعد زغلول، أحمد لطفي السيد، مصطفى النحاس، وغيرهم. وقد ذهب الوفد للتفاوض مع بريطانيا لنيل الاستقلال.

(٣) تكون حزب الأمة قبل الحرب العالمية الثانية، ولكن بعد الحرب انتهى حزب الأمة ليبدأ حزب الوفد ثم الأحزاب المنشقة عنه كحزب الأحرار الدستوريين وغيره «والذي يراجع أسماء رؤوس حزب الوفد وزعمائه يجد معظمهم من أساطين حزب الأمة، ويكفي أن تعرف أن محمود سليمان باشا رئيس حزب الأمة قد =

من كبار الملاك[(١)] وآخرين من المثقفين وعلى رأسهم «أحمد لطفي السيد»[(٢)]، وقد كان المثقفون أصحاب مذهب سياسي واجتماعي وهو (الليبرالية)، وحاولوا التوفيق بينه وبين رغبات هؤلاء الأعيان.

وهكذا يبدو التوافق بين البورجوازية والليبرالية، واستغلال هذه الطبقة لهذه الفكرة المطيعة لرغباتهم، وبهذا تتفق طبيعة تكوّن الليبرالية في أوروبا ومصر من حيث خدمة الليبرالية لأهواء الرأسماليين.

= أصبح رئيساً للجنة الوفد المركزية، وأصبح ابنه محمد محمود باشا، وكاتب الحزب الأول أحمد لطفي السيد عضوين مؤسسين فيه، وأن اثنين من الأعضاء الثلاثة الذين قابلوا «وبخت» في اليوم الذي ظل المصريون يحتفلون به من بعد سنين طوالاً كانا من حزب الأمة، وهما علي شعراوي باشا، وعبد العزيز فهمي باشا، وأما العضو الثالث ـ وهو سعد زغلول ـ فقد كان معروفاً هو وأخوه فتحي زغلول بميلهما الشديد لهذا الحزب ومعاضدتهما له، ولكن منصبهما الرسمي هو الذي منعهما من أن يكونا عنصرين عاملين بصفة رسمية ظاهرة». الاتجاهات الوطنية ٢/ ١٤٢.

(١) مثل محمود سليمان، وحسن عبد الرزاق، وحمد الباسل، وفخري عبد النور، وسليمان أباظه، وعبد الرحيم الدمرداش، وعلي شعراوي، وغيرهم. انظر: الاتجاهات الوطنية ١/ ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) أحمد لطفي ابن السيد أبي علي، سمي (بأستاذ الجيل) رئيس مجمع اللغة العربية في القاهرة مع أنه من الدعاة المعروفين للعامية!! ولد في قرية (برقين) بمركز (السنبلاوين) بمصر عام ١٢٨٨هـ ـ ١٨٧٠م، عمل محامياً، وشارك في تأسيس (حزب الأمة) عام ١٩٠٨م، فكان أمينه، وحرر صحيفته اليومية (الجريدة)، كان من أعضاء الحزب الوطني القدماء، ومن أعضاء (الوفد المصري)، ثم تحول إلى (الأحرار الدستوريين)، عين مديراً لدار الكتب المصرية، فمديراً للجامعة عدة مرات، ثم وزيراً للمعارف، والداخلية والخارجية، فعضواً بمجلس الشيوخ، ثم عين رئيساً لمجمع اللغة العربية واستمر فيه إلى وفاته، تأثر بملازمة جمال الدين الأفغاني مدة في إسطنبول، وبقراءة كتب أرسطو، وهو أول من سهل للفتيات دخول الجامعة في بدء إنشائها، توفي بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م. من كتبه: «المنتخبات» و«تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع». الأعلام ١/ ٢٠٠.

وقد صدر لهذا الحزب صحيفة «الجريدة» في ٩ مارس ١٩٠٧م، ومن خلال هذه الصحيفة يمكن معرفة حقيقة فكر حزب الأمة.

ويدعو الحزب إلى الوطنية الضيقة على أساس لا ديني، ولهذا طالب بإحياء الفرعونية، وتعظيم التراث الفرعوني على أساس وطني، كما دعوا إلى اللهجة العامية، وأن تعلم اللغة العربية لا مبرر له، وقد طالب عبد العزيز فهمي بكتابة العربية بالحروف اللاتينية، ويؤكد التصور العلماني للوطنية موقف أحمد لطفي السيد في المؤتمر المصري ١٩١١م حيث دعا إلى «التسامح» من خلال التأليف بين عناصر الوطن الواحد، وأن الوطنية لا تقوم على أساس الدين، ولكن على أساس المذاهب السياسية، واعتبر ذلك هو المميز للأكثرية، فأيما مذهب سياسي اعتنقه أفراد أكثر عدداً وأثراً كان هو الأكثرية وما سواه أقلية(١).

وقد كان أحمد لطفي السيد هو «أبو الليبرالية المصرية» في تلك الفترة، وأستاذاً لعدد كبير من الليبراليين، ولهذا سمي «أستاذ الجيل»، وقد كانوا حلفاء مخلصين للاحتلال الإنجليزي، ويعطون مداهنتهم للحاكم الإنجليزي صفة العقلانية، ويهاجمون الحزب الوطني (حزب عرابي صاحب الثورة)(٢) ويعتبرونه متهوراً أدى إلى نكبة مصر. وهذه العقلانية تهدف لخدمة مصالح الملّاك من جهة، والاجتهاد في كسب المحتل لنيل مناصب في الحكومة التي تقوم على نظره وبرضاه.

وقد عرف حزب الأمة بعلاقته المميزة مع اللورد كرومر (الحاكم

---

(١) انظر: الاتجاهات الوطنية ١/ ١٣٦.

(٢) لم يكن حزب عرابي إسلامياً مع وقوفه ضد الاحتلال، بل كان حزباً علمانياً يتصور أن أفضل شكل للحكم يكون على الطريقة الغربية وهو الحكم الجمهوري، ولهذا صرح زعماؤه أن هدفهم من الثورة «قلب مصر جمهورية مثل سويسرا»، وكانوا يعتبرون علماء الإسلام متأخرين لعدم استعدادهم لقبول هذه الدعوة. انظر نصوصهم في: الاتجاهات الوطنية ١/ ١٥٩.

الإنجليزي الفعلي لمصر)، وأنه إنجليزي الميول، وتبنيه لوجهة النظر الغربية من الناحية الفكرية والسياسية.

وقد هاجم الحزب فكرة الوحدة الإسلامية، واعتبرها فكرة خيالية؛ لأن طريق النهضة في تصورهم يكون بتكوين دولة قومية كما هو الوضع في أوروبا بعد الثورة الفرنسية.

وقد كان جل المثقفين في (حزب الأمة) من تلاميذ محمد عبده والمتأثرين بأفكاره التجديدية مع أنهم وصلوا إلى مرحلة كان يرد محمد عبده على أصحابها.

وبعد الحرب العالمية الثانية تكون «الوفد» من هذا الحزب، وبقي على تصوراته الفكرية حول الحكومة النيابية الدستورية وفق النموذج الغربي، واقتضى هذا تعطيل الشريعة الإسلامية عن الحكم، والعمل بقانون وضعي.

وكانت حكومة الوفد ـ التي بقيت كل مدتها تحت الاحتلال ـ حكومة ليبرالية في تصورها للحكم وآليات تنفيذه، وهو التصور الذي وضعه المحتل وقبلوا به. فقد كان «سعد زغلول»(١) صديقاً مخلصاً للإنجليز، ولعموم

(١) سعد بن إبراهيم زغلول، زعيم سياسي مصري، وخطيب مؤثر، ولد في (إبيانة) من قرى (الغربية) بمصر سنة ١٢٧٣هـ ـ ١٨٥٧م، نشأ يتيماً، فتعلم في الكُتاب ثم تعلم في الأزهر الشريف، اتصل بالشيخ جمال الدين الأفغاني فلازمه مدة، واشتغل بالتحرير في جريدة (الوقائع) المصرية مع الشيخ محمد عبده، شارك في الثورة العرابية سنة ١٢٩٨هـ، فسجن شهوراً بتهمة المشاركة في جمعية سرية (قيل: إنها تسعى لقلب نظام الحكم) ثم أفرج عنه مبرَّأً، فاشتغل بالمحاماة، ثم اختير قاضياً فمستشاراً، تولى وزارة المعارف، فوكالة رياسة الجمعية التشريعية، طالب بالاستقلال فنفاه الإنجليز إلى مالطة، ثم إلى جزائر (سيشل)، فأصبح اسمه رمزاً للنهضة القومية، تولى رياسة مجلس الوزراء، ورياسة مجلس النواب، توفي بالقاهرة سنة ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٧م. الأعلام ٣/ ٨٣؛ وموسوعة عظماء ومشاهير ص٢٤.

الغربيين، والذي يقرأ رسائله إلى الرئيس الأمريكي «ويلسون» يدرك مدى الخنوع والتذلل.

لقد جعل الاحتلال صراع الأحزاب السياسية حول الدستور والحكومة النيابية لعبة وشغلاً لهم عن جهاده وبناء الأمة بناء مستقلاً صحيحاً.

ثم سلم الحكم لجهة مأمونة (حزب الوفد) من حيث تبنيها تصورات الفكر الغربي، وهذا واضح في أفكار أتباع الحزب(١).

وقد تكونت أحزاب سياسية ليبرالية في كل البلاد الإسلامية وخاصة بعد تطبيق كثير من الحكومات بعض أشكال الديمقراطية الليبرالية، وشاركت هذه الأحزاب في الحكومات التي أتاحت الانتخابات، وبقيت الأخرى أحزاباً سرية معارضة(٢).

٤ ـ التحول الديمقراطي ومشروع الشرق الأوسط الكبير:

لم تعرف البلاد الإسلامية الليبرالية إلّا من خلال دعاة التغريب، ولم يكن لمفاهيمها السياسية تطبيق في الواقع إلا عن طريق الاستعمار الغربي.

وقد كانت فترة الاستعمار هي «العصر الذهبي لليبرالية» في كل البلاد الإسلامية التي دخلها الاستعمار(٣).

---

(١) انظر حول ما تقدم: الاتجاهات الوطنية ١/ ٩٤ ـ ٩٥ ١٠٥، ١٣٦، ١٥٢، ٢/ ٣٨٩ ـ ٤٢٩.

(٢) انظر نماذج للأحزاب الليبرالية في منطقة الخليج في كتاب: التيارات الفكرية في الخليج العربي، ص٨٩ ـ ١٦١.

(٣) لا يعني وصف هذه الفترة بالعصر الذهبي أنها كانت تطبيقاً فعليّاً لليبرالية، فالليبرالية لم تطبق بصورة كاملة في البلاد الإسلامية، وكان الاستعمار من أكبر المنتهكين للديمقراطية، والمعطلين لها، وذلك عندما تخالف مصالحه السياسية، ولكن هذه الفترة كانت من أهم فترات فرض الليبرالية على العالم الإسلامي في التاريخ المعاصر، ولعل استبداد حكومة الاتحاد في تركيا شاهد على هذه الحقيقة.

وقد خرج الاستعمار الإنجليزي والفرنسي من البلاد الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية مكرهاً، ويعود خروجه إلى المقاومة الجهادية ضده في أغلب البلاد الإسلامية، والنفقات العالية لبقائه في وقت يعاني فيه اقتصاد الدول الاستعمارية من الحرب العالمية، بالإضافة إلى تراجع هذه الدول الاستعمارية، وظهور دول أخرى مختلفة من حيث الفكر السياسي، وهي الاتحاد السوفيتي الشيوعي، والولايات المتحدة الليبرالية.

وقد اقتضى وجود التحدي الشيوعي المناوئ لليبرالية انسحابَ الاستعمار وتسليم البلاد المستعمرة إلى نخب سياسية وفكرية تحافظ على مكتسبات الاستعمار الليبرالية(١).

وقد دخلت الولايات المتحدة إلى المنطقة من خلال دعم الانقلابات العسكرية(٢) في الخمسينيات والستينيات، وقد أنهت النظم العسكرية كافة المظاهر الليبرالية في الحياة السياسية مثل المجالس النيابية، والأحزاب السياسية، وحرية الإعلام، والمجتمع المدني وغيرها، ولم يبق من تركة الحكم الليبرالي إلا تعطيل الشريعة الإسلامية عن الحكم، والتحاكم إلى القوانين الوضعية. وقد استمر هذا الوضع إلى منتصف السبعينيات حيث بدأ الحديث عن ضرورة التحول الديمقراطي، وبهذا يمكن أن تحدد مراحل الليبرالية في الحياة السياسية في البلاد الإسلامية على النحو التالي:

ـ **المرحلة الأولى**: وتبدأ من دخول الاستعمار إلى ما بعد ١٩٥٠م بقليل، وهو العصر الذهبي لليبرالية في الحكم.

ـ **والمرحلة الثانية**: وتبدأ تقريبا من ١٩٥٢م إلى ١٩٧٦م، وهي مرحلة تراجع الليبرالية وانهيارها، وظهور حكم الحزب الواحد، والتقييد

(١) انظر: مستقبل الرأسمالية ص٢٦٥.

(٢) انظر: لعبة الأمم (كله).

على الإعلام، والانتهاكات الواسعة والكبيرة لحقوق الإنسان وغيرها.

ـ **والمرحلة الثالثة**: وتبدأ من ١٩٧٦م ـ عام ٢٠٠٢م، وفي هذه المرحلة بدأ الحديث عن التحول الديمقراطي، وظهور الانتخابات، وإعطاء الإعلام نوعاً من الحرية وغيرها من الشكليات الديمقراطية[١].

ـ **أما المرحلة الرابعة**: فتبدأ من ٢٠٠٢م وإلى الآن، حيث بدأت الحروب الأمريكية في أفغانستان والعراق، والحرب على ما يسمى الإرهاب، وتوسعت العولمة من خلال منظمة التجارة العالمية وغير ذلك من الظروف الدولية، وتعد هذه المرحلة الأخيرة عبارة عن تهيئة المنطقة لفرض النموذج الليبرالي في المجال السياسي والاقتصادي، وما يتبعه من آثار وانعكاسات اجتماعية ودينية.

وتعد هذه المرحلة هي آخر المراحل وأهمها وأكثرها حيوية، وهي تتسم بالتغيير والتعديل بحسب الظروف والأحوال المتجددة، والتحديات المتعددة.

وفي هذه المرحلة استغلت الولايات المتحدة الواقع المنهار في العالم الإسلامي في مجال الحريات والنمو الاقتصادي، وسوء التخطيط وغيرها لتطرح مشروعاً جديداً لما تسميه الإصلاح في العالم العربي والإسلامي وهو «مشروع الشرق الأوسط الكبير»، وقد نصبت أمريكا نفسها لنشر الديمقراطية في العالم وفق رؤية نفعية خاصة.

وقد استخدم مفهوم «الشرق الأوسط»[٢] قبل ذلك من قبل الاستعمار

---

(١) انظر حول نظرية التحول الديمقراطي: التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي ص١٧ وما بعدها.

(٢) ظهر مصطلح «الشرق الأوسط» في زمن الاستعمار دون أن يعطي مدلولاً جغرافياً محدداً، ولا تاريخاً مشتركاً لشعوب منطقة محددة، بل استند إلى نظرة استعلائية تتعامل مع الغرب كمحور ومركز وقطب يُسمى الآخرون من خلاله، ولهذا جاء =

البريطاني والفرنسي إبان الحرب العالمية الأولى، وذلك لمواجهة حركة القومية العربية التي تكونت في البداية لمواجهة نفوذ المشروع القومي الطوراني، وتتريك الولايات العثمانية عن طريق «الاتحاد والترقي»، وذلك قبل أن تصبح القومية العربية ذات نهج فكري متكامل يعتمد على المرجعية العلمانية[1].

و«مشروع الشرق الأوسط الكبير» مشروع أمريكي، ولكن الاتحاد الأوروبي وخاصةً ألمانيا وفرنسا[2] كان له مشاركة فعالة لا سيما وأن

= مصطلح «الشرق الأوسط»، و«الشرق الأدنى» وعندما نشأ الكيان الصهيوني في فلسطين ازداد الاهتمام بالمصطلح ليدخل اليهود ودولتهم فيه؛ لأن استعمال غيره سيجعل اليهود جسماً غريباً بين أجزاء متناسقة ذات لغة معينة، أو دين معين، ولهذا جاء هذا المصطلح بغرض تمكين الدولة اليهودية من التجانس مع ما حولها. ولهذا استعمل المصطلح ليدخُل فيه دولٌ غير عربية مثل إيران وتركيا، وتزيد أحياناً وتنقص بحسب المصلحة السياسية، فالشرق الأوسط «تعبير عن منطقة ذات جغرافية متغيرة».

انظر حول هذا الموضوع: «الشرق أوسطية: الأبعاد السياسية والثقافية» بحث في كتاب «مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد في المنطقة» وهو أوراق عمل للمؤتمر السنوي العاشر للبحوث السياسية القاهرة ٧ ـ ٩ ديسمبر ١٩٩٦م، ص٢٠٥.

(١) انظر حول القومية: فكرة القومية العربية (صالح العبود).

(٢) اتفقت وجهة النظر الأمريكية والأوروبية فيما يتعلق بهذا المشروع، ويمكن تتبع ذلك من خلال المبادرة الألمانية الواردة في خطاب وزير الخارجية الألمانية يوشكا فيشر أمام مؤتمر ميونيخ الأربعين حول السياسة الأمنية (٧ فبراير/شباط ٢٠٠٤م)، ونص المشروع الفرنسي ـ الألماني من أجل مستقبل مشترك مع الشرق الأوسط، ومشروع الاتحاد الأوروبي بشأن إستراتيجية المشاركة مع منطقة الشرق الأوسط، ووثيقة «شراكة من أجل التقدم ومستقبل مشترك مع منطقة الشرق الأوسط الكبير وشمال أفريقيا» وهي وثيقة لقمة الثمانية في الولايات المتحدة في ١١/٦/٢٠٠٤م. وانظر: مشروع الشرق الأوسط الكبير أعلى مراحل التبعية ص١٦٦ ـ ٢٢٦. ويوجد فيه النصوص كاملة.

الولايات المتحدة عرضت المشروع على قمة الدول الثمانية الكبار[١]، وقد بدأ العمل بهذا المشروع من خلال «منتدى المستقبل»[٢].

*** مبادئ مشروع الشرق الأوسط الكبير[٣]:**

تتبين مبادئ المشروع من خلال النص الأمريكي المقدم لقمة الدول الثمانية الكبار في يونيو/حزيران ٢٠٠٤م[٤]، وقد وضح المشروع أن المبرر الذي يعتمد عليه هو أهمية المنطقة من الناحية الإستراتيجية، ووجود خطر يهدد المصالح الوطنية لكل أعضاء مجموعة الثمانية وهو الظروف المروعة

(١) الدول الثمانية الكبار هي: أمريكا، وبريطانيا، وألمانيا، وفرنسا، وإيطاليا، واليابان، وروسيا، وكندا.

(٢) منتدى المستقبل: هو منتدى يهدف لبحث تطبيق الآليات التي قررتها قمة مجموعة الثمانية بخصوص مبادرة «الشرق الأوسط الكبير» ويضم المنتدى قادة دول الثمانية وقادة دول المنطقة، وممثلين عن المجتمع المدني ورجال الأعمال، والمنتدى ـ كما قال وزير الخارجية الأمريكية يوم الجمعة ٢٤/٩/٢٠٠٤م ـ: «مسعى للترويج لإصلاح سياسي واقتصادي»، وأطلقت فكرة المنتدى خلال قمة مجموعة الثمانية في سي آيلاند بولاية جورجيا الأمريكية في يونيو ٢٠٠٤م. وقد استضافت المغرب الملتقى الأول لمنتدى المستقبل في ١١/١٢/٢٠٠٤م. ورغم استبعاد حضور الوفد الإسرائيلي فإن الرفض الشعبي لاحتضان المغرب لهذا المنتدى كان قوياً، وقد اعتمد الرفض الشعبي على وعي لأهداف المنتدى الخفيّة لا سيما وأن الرأي العام الإسلامي يرفض كل مشروع مصدره الولايات المتحدة لما تمارسه من جور وعدوان على البلاد الإسلامية مع دعم غير محدود للاحتلال الإسرائيلي مما يشكل عقبة كؤوداً في طريق نجاح المشروع، وقد تم الاتفاق على أن يتم عقد الملتقى الثاني للمنتدى في البحرين، ولكنه فشل في تحقيق أغراضه. انظر حول أخبار المنتدى: وكالات الأنباء، والصحف المحلية والعالمية في تاريخ ١١/١٢/٢٠٠٤م، وموقع إسلام أون لاين ـ الأخبار ـ في ٣/١٢/٢٠٠٤م.

(٣) يشمل الشرق الأوسط الكبير: الدول العربية، وباكستان، وأفغانستان، وإيران، وتركيا، وإسرائيل.

(٤) نشرت صحيفة الحياة ـ لندن ـ النص بأكمله بتاريخ ١٣فبراير/شباط ٢٠٠٤م، وقد عقدت القمة في سي آيلاند بالولايات المتحدة الأمريكية.

للوضع الحالي، والتي ستزيد التطرف والإرهاب والجريمة الدولية والهجرة غير المشروعة. وقد اعتمد المشروع في الإحصائيات حول العالم العربي على تقرير الأمم المتحدة عن التنمية البشرية في الوطن العربي للعامين ٢٠٠٢م، ٢٠٠٣م في موضوع «الحرية، والمعرفة، وتمكين النساء»، ومن هذه الإحصائيات:

ـ مجموع إجمالي الدخل المحلي لبلدان الجامعة العربية الـ ٢٢ هو أقل من نظيره في أسبانيا.

ـ حوالي ٤٠ ٪ من العرب البالغين (٦٥ مليون شخص) أميون، وتشكل النساء ثلثي هذا العدد.

ـ إذا استمرت المعدلات الحالية للبطالة، سيبلغ معدل البطالة في المنطقة ٢٥ مليوناً بحلول ٢٠١٠م. وغير ذلك من الأرقام التي تكشف الحجم المروع للانهيار والسقوط. وقد أُخذ من ذلك المشروع أن هذا الوضع سيمثل «تهديداً مباشراً لاستقرار المنطقة، وللمصالح المشتركة لأعضاء المجموعة الثمانية».

ثم حدد البديل بأنه الطريق إلى الإصلاح، وقد أشاد المشروع باستجابة بعض الزعماء في الشرق الأوسط الكبير للإصلاح، كما بين دور «الشراكة الأوروبية المتوسطية»، وكذلك أشار للحرب الأمريكية ضد أفغانستان والعراق، وأن هدفها نشر الديمقراطية والحرية. كل ذلك يجعل الفرصة متاحة لصياغة شراكة بعيدة المدى مع دول الشرق الأوسط.

ثم حدد معالم هذا المشروع ومبادئه فيما يلي:

١ ـ **تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح**: ويمكن ذلك من خلال الالتزام بما يلي:

أ ـ مبادرة الانتخابات الحرة، ويكون ذلك بتقديم مساعدات تقنية عبر

تبادل الزيارات لإنشاء لجان انتخابية مستقلة للمراقبة والشكاوي، ومساعدات تقنية لتسجيل الناخبين.

ب ـ الزيارات المتبادلة والتدريب على الصعيد البرلماني بتعزيز دور البرلمانات في دمقرطة البلدان، وترعى مجموعة الثمانية تبادل زيارات لأعضاء البرلمانات، مع تركيز الاهتمام على صوغ التشريعات وتطبيق الإصلاح التشريعي والقانوني وتمثيل الناخبين.

جـ ـ معاهد للتدريب على القيادة خاصة بالنساء برعاية مجموعة الثمانية للمهتمات بالمشاركة في التنافس الانتخابي على مواقع الحكم وتكوين قياديات نسائية بهدف الديمقراطية.

د ـ المساعدة القانونية للناس العاديين بإنشاء وتمويل مراكز للأفراد يحصلون فيها على مشورة قانونية، ويتصلون بمحامٍ، وترتبط هذه المراكز بكليات الحقوق في المنطقة.

هـ ـ مبادرة وسائل الإعلام المستقلة بحيث تكون هذه الوسائل مستقلة، ويكون ذلك برعاية زيارات متبادلة للصحفيين، وبرامج تدريب للمستقلين منهم، وتقديم منح للابتعاث لدراسة الصحافة.

و ـ مكافحة الفساد وتبني مبادئ الشفافية، ودعم المنظمات والبرامج في هذا الصدد.

ز ـ تشجيع المجتمع المدني وحث دول المنطقة للسماح بها، خاصة منظمات حقوق الإنسان، ووسائل الإعلام، وحقوق المرأة وغيرها دون مضايقة أو تقييد. والتمويل المباشر للمنظمات المعتنية بالديمقراطية، وتقديم التدريب اللازم لهذه المنظمات.

٢ ـ بناء مجتمع معرفي: تبدو أهمية المعرفة من كونها الطريق إلى التنمية، ويمكن لمجموعة الثمانية أن تقدم مساعدات لمعالجة تحديات

التعليم للنهوض بالمنطقة لتتمكن من الدخول في العولمة دون حصول حالات انهيار وسقوط للأنظمة أو المجتمع، وذلك من خلال ما يلي:

أ ـ مبادرة التعليم الأساسي من خلال السعي لمحو الأمية والتركيز بشكل خاص على النساء والبنات، وذلك بإنشاء معاهد تدريب للنساء على مهنة التعليم، والتعاون مع المنظمات الدولية في هذا المجال، وكذلك تمويل برنامج لترجمة المؤلفات الكلاسيكية في الفلسفة والأدب وعلم الاجتماع والتعاون مع القطاع الخاص ثم التبرع بها إلى المدارس والجامعات والمكتبات العامة.

ب ـ مبادرة مدارس الاكتشاف كما حصل في الأردن، «ولمجموعة الثمانية السعي إلى توسيع هذه الفكرة ونقلها إلى دول أخرى في المنطقة عن طريق التمويل من القطاع الخاص».

جـ ـ إصلاح التعليم، ويمكن لمجموعة الثمانية المشاركة في «المبادرة الأمريكية للشراكة في الشرق الأوسط»، وحضور «قمة الشرق الأوسط لإصلاح التعليم» وهي ملتقى لتيارات الرأي العام المتطلعة للإصلاح، والقطاع الخاص، وقادة الهيئات المدنية والاجتماعية في المنطقة مع نظرائهم من الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي، وذلك لتحديد المواقع التي تحتاج للمعالجة.

د ـ مبادرة التعليم في الإنترنت، وتهدف لردم الهوة الرقمية بين المنطقة وبقية العالم وبالذات الدول الصناعية، ودور مجموعة الثمانية يكون بتوفير الاتصال الحاسوبي وتوسيعه في أنحاء المنطقة، وأيضاً بين المدن والريف في البلد الواحد، ويركز على البلدان الأقل استعمالاً للكمبيوتر(١).

---

(١) مثل: العراق، وأفغانستان، وباكستان، واليمن، وسوريا، وليبيا، والجزائر، ومصر، والمغرب.

هـ ـ مبادرة تدريس إدارة الأعمال، وذلك بإقامة الشراكة بين مدارس الأعمال في الدول الصناعية والمعاهد المتخصصة في المنطقة، وتمويل تطوير هذه المعاهد المتخصصة، والنموذج لهذه المبادرة «معهد البحرين للمصارف والمال» وهو مؤسسة بمدير أمريكي، ولها علاقة شراكة مع عدد من الجامعات الأمريكية.

٣ ـ **توسيع الفرص الاقتصادية**: يعمل هذا المبدأ على تدريب المنطقة لتقبل تحرير التجارة كما حصل في الدول الشيوعية سابقاً في أوروبا الشرقية ودخولها إلى اقتصاد السوق، «وسيكون مفتاح التحول إطلاق قدرات القطاع الخاص في المنطقة خصوصاً مشاريع الأعمال الصغيرة والمتوسطة».

ونمو طبقة متمرسة في مجال الأعمال عنصرٌ مهمٌ لنمو الديمقراطية والحرية، ويمكن لمجموعة الثمانية في هذا السياق اتخاذ مبادرة تمويل النمو وذلك من خلال العناصر التالية:

ـ إقراض المشاريع الصغيرة، وتلافي النقص الوارد في ذلك، وخصوصاً المشاريع التي تقوم بها النساء.

ـ مؤسسة المال للشرق الأوسط الكبير، وهي مؤسسة إقليمية للتنمية على غرار «البنك الأوروبي للأعمال والتنمية» لمساعدة الدول الساعية للإصلاح، كما تكون هذه المؤسسة جهة مالية لدعم وتمويل الدول في المنطقة في مجال الإصلاح وتطبيق الرؤى السابقة (تشجيع الديمقراطية، ومجتمع المعرفة).

ـ الشراكة من أجل نظام مالي أفضل لتتمكن هذه الدول من الدخول في النظام المالي العالمي دون مشكلات تؤثر عليه، وتهدف المشاركة لإطلاق حرية الخدمات المالية وتوسيعها في المنطقة كما يمكن لمجموعة الثمانية أن تنشئ مبادرة جديدة مصممة لتشجيع التجارة في الشرق الأوسط الكبير وذلك عن طريق: الانضمام لمنظمة التجارة العالمية، وتوفير

المساعدات التقنية، وإنشاء المناطق التجارية، وإقامة مناطق محددة لتشجيعها على التصنيع، وفتح منافذ في الأسواق الغربية لهذه المنتجات بهدف تحسين الوضع التجاري، وتكوين طبقة متوسطة تعمل على دعم الديمقراطية في المنطقة، وكذلك إقامة «منبر الفرص الاقتصادية»[(١)] والذي يجمع في منتداه بين مسؤولين كبار من الدول الصناعية والشرق الأوسط الكبير (مع عقد اجتماعات جانبية لمسؤولين وأفراد غير حكوميين من وسط رجال الأعمال) لمناقشة القضايا المتعلقة بالإصلاح الاقتصادي[(٢)].

*** الأهداف الحقيقية لمشروع الشرق الأوسط الكبير:**

مشروع الشرق الأوسط الكبير مشروع له أبعاد سياسية واقتصادية، وينطلق من المنفعة الغربية بالدرجة الأولى، فالغاية تبرر الوسيلة حسب الرؤية المكيافلية الغربية، ولكنه يتذرع بالخوف على المصالح الغربية، ويتجمل بالحرص على الإصلاح وإشاعة الديمقراطية والحرية في العالم.

والمتابع للسياسة الغربية يجزم أن مصلحة المنطقة غير واردة في هذا المشروع، فالاستعمار البريطاني والفرنسي نهب ثروات الشعوب، واستعبد الناس وفق مصالحه الذاتية.

والاستعمار الأمريكي اليوم ينتهك حقوق الإنسان، ويمارس الإرهاب بكافة صوره وأشكاله، ويدعم الدول الدكتاتورية، ويقوم بالانقلابات ضد الحكومات المنتخبة بصورة ديمقراطية صحيحة[(٣)] ومع ذلك ينادي بالإصلاح

---

(١) مثل: منتدى دافوس، ومنتدى جدة الاقتصادي.

(٢) هذا عرض موجز لمبادئ مشروع الشرق الأوسط الكبير مأخوذ من نص المشروع المنشور في صحيفة الحياة اللندنية بتاريخ ١٣ فبراير/شباط ٢٠٠٤م بتصرف واختصار.

(٣) انظر توضيح ذلك بالأمثلة: إعاقة الديمقراطية (نعوم تشومسكي)، والدولة المارقة (ويليام بلوم)، وغيرها.

الديمقراطي، واحترام حقوق الإنسان مما يدل على أن قضية الدعوة لتطبيق الديمقراطية لا تعدو أن تكون شعاراً شكلياً لتحقيق مآرب استعمارية[١].

والأهداف الحقيقية لهذا المشروع يمكن بيانها من خلال ما يلي:

ـ إعادة ترتيب أوضاع المنطقة لتتقبل النموذج الليبرالي في الشأن السياسي (الديمقراطية)، والشأن الاقتصادي (الرأسمالية) لظنهم أن تطبيق الليبرالية في هذه البلاد الشرق أوسطية سيخفف الاحتقان الشعبي وبالتالي يفقد الإرهابيين (المجاهدين) التأثير على الشعوب الإسلامية في المنطقة.

وتطبيق الليبرالية في المنطقة سيوفر مشاركة سياسية جزئية، ويفتح مجالاً محدوداً للحريات، وهذا سيؤدي لتخفيف الضغط على شعوب المنطقة الغاضبة من جور الحكام، والعدوان الأمريكي، كما سيتيح ذلك خروج المرأة وبروز قيادات نسائية تطالب بمشابهة المرأة الغربية. وكذلك سيؤدي العمل بالديمقراطية إلى إلغاء الحكم بالشريعة الإسلامية، واستبدال القانون الوضعي بها، وكل ذلك داخل في سياق الغزو الفكري للمنطقة، ويهدف تكثيفه في هذا الوقت لقطع الطريق على المد الإسلامي المتنامي في العقود الأخيرة.

ـ تهيئة المنطقة للعولمة ودخول الشركات الغربية في أسواقها لزيادة الكسب، وحل مشكلة الفائض في الاقتصاديات الغربية، والبحث عن اليد

(١) ويؤكد ذلك أن الولايات المتحدة دعمت الانقلابات العسكرية في الوطن العربي، وقد حكمت بطريقة ديكتاتورية سلطوية، مع أن الحكومات التي جرت عليها الانقلابات كانت حكومات ليبرالية من صنع الاستعمار البريطاني والفرنسي، ولها دستور ومجالس نيابية، ومع هذا التاريخ الأمريكي الأسود ضد الديمقراطية تطالب الآن بتطبيقها في ذات المنطقة التي دعمت الحكم الاستبدادي فيها، وبهذا ندرك أن الغاية هي المصالح الأمريكية، فأحياناً تكون بدعم الاستبداد، وأحياناً تكون بالوقوف ضده، ومن المؤكد أنها لن تدعم ديمقراطية تعطي الشعوب استقلالاً في اتخاذ القرار؛ لأن المستقل في قراره سيرفض الوصاية والتحكم الأمريكي.

العاملة الرخيصة، وذات الشروط الخفيفة فيما يتعلق بالأجور والتأمين وخطورة العمل، هذا بالإضافة إلى عدم اهتمام دول المنطقة بالبيئة، وضعف المواصفات والمقاييس فيها بسبب الفساد وعدم المحاسبة الشعبية لحكوماتها.

ويسعى زعماء الدول الصناعية من خلال هذا المشروع إلى تطبيق الوصفة الاقتصادية التي تمت في أوروبا الشرقية على دول المنطقة، والغريب حقاً أن هذه الوصفات الاقتصادية جلبت لأوروبا الشرقية الفقر والجريمة والتفكك الاجتماعي وغير ذلك، مع أن أساس المشروع يعلن أنه جاء لمعالجة هذه المشكلات في دول المنطقة مما يدل على أن الهدف تهيئة الفرصة لغزو الشركات لهذه المنطقة للكسب، وإضعاف الاقتصاد فيها بحيث لا يكون اقتصاداً منافساً في يوم من الأيام.

ـ العمل على تطبيع العلاقات بين إسرائيل ودول المنطقة من خلال الاقتصاد والشراكة في حلف جديد غير مرتبط بهوية دينية أو قومية، ويؤكد ذلك أن إسرائيل طرحت هذا المشروع من وقت مبكر عن طريق «شيمون بيريز» في كتابه «الشرق الأوسط الجديد»، وكذلك «بنيامين نتنياهو» في كتابه «مكان تحت الشمس» وقد نشرا عامي ١٩٩٥م و١٩٩٦م.

ويهدف المشروع لتغيير خريطة المنطقة، ونزع هوية المنطقة الدينية والقومية بحيث تكون «منطقة ينزع عنها مواصفات الجغرافيا التاريخية، وسمات التاريخ الحضاري والثقافي، ويشدد فيها على الجغرافيا الاقتصادية المعاصرة في نظام السوق العالمية، ليخلق فيها نواة سوق شرق أوسطية تتوسع بالتدريج انطلاقاً من إسرائيل كنواة ودورها كقوة جاذبة ومهيمنة اقتصادياً وتكنولوجياً وأمنياً ومدنياً»[١].

(١) انظر: مجلة الدراسات الفلسطينية ـ العدد ٢٣ ـ صيف ١٩٩٥م ص٩.

وبهذا تحقق الولايات المتحدة وعموم الدول الغربية نجاح الاحتلال الإسرائيلي وتقويته وعدم وجود المعارضة له، وتضمن تفوقه على دول المنطقة، وهذا ما يجعل الاحتلال شرعياً ومهيمناً على البقية[(١)].

ـ إن فكرة المشروع متناقضة لأنه لا يوجد مبرر على تسمية دول معينة بحيث تدخل في هذه الرابطة وترك دول أخرى، كما أن هذه الرابطة ليس لها مبرر مقنع، فليس الجامع بينها الهوية الدينية أو القومية أو الجغرافية مع وجود تقارب جغرافي واضح، ولكن بالإمكان إدخال بعض الدول الإفريقية مثل أثيوبيا والسنغال وغيرها مما يدل على أن المشروع له أغراض معينة وليس كما يتم عرضه.

ومن جهة أخرى فقد اعتمدت الولايات المتحدة على تقرير التنمية البشرية كمبرر للمشروع مع أن التقرير يخص بعض دول الشرق الأوسط الكبير، فما هدف التوسع؟ ولماذا تم الوقوف على البعض دون الآخرين؟!

من خلال ما تقدم يتبين لنا أن الليبرالية لم تطبق في مجال السياسة بصورة كاملة[(٢)]، ولكن طبق أجزاء منها، وقد تم فرض النموذج الليبرالي عن طريق الاستعمار وعملائه في البلاد الإسلامية، ولا يتصور أن يأتي الاستعمار بأمر يحقق للبلاد المستعمرة حريتها واستقلالها؛ لأنها ستتحول إلى دول مستقلة ومنافسة، لا سيما وأن الدول الاستعمارية تعتمد على المكيافِليَّة والنفعية الأنانية، ولهذا فقد فرضوا صورة من الليبرالية تحقق

---

(١) انظر: الشرق الأوسط الكبير، د. أحمد ثابت، موقع إسلام أون لاين.

(٢) انظر شهادات تؤكد هذه الحقيقة من كُتَّاب غربيين وكُتَّاب عرب ليبراليين في أعمال الندوة المصرية/الفرنسية السادسة حول «الليبرالية الجديدة» والتي قامت ما بين ١٨ ـ ٢٠ مايو ١٩٩٥م، ص٣٧ ـ ٤٢، ٢٣٢ ـ ٢٣٣ وغيرها.

أغراضهم الاستعمارية[١] وهي: تعطيل الحكم بالشريعة الربانية، وتحكيم القوانين الجاهلية الوضعية، والدعوة لإفساد المرأة باسم تحريرها، وفتح بوابة الإلحاد والمذاهب المنحرفة باسم حرية الفكر، والعمل على فتح البلاد الإسلامية للتدخل الدائم من خلال دعم مؤسسات معينة للمجتمع المدني، واقتصاد السوق وحرية التجارة، وكذلك تفريق البلاد الإسلامية بمسمى حقوق الأقليات وهكذا.

فالليبرالية ـ التي طبقت أجزاء منها ـ هي ليبرالية ذات مقاييس تتناسب مع الاستعمار وأهدافه الإستراتيجية في البلاد الإسلامية.

وقد كانت هذه الأجزاء وبالاً على المسلمين، وكان أخطرها إبعاد الشريعة الإسلامية عن الحكم، واستيراد دساتير غربية تقضي بجواز التشريع دون رجوع إلى المنهج الرباني، ولذلك تم تحليل الحرام، وتحريم الحلال في القوانين الوضعية المطبقة في البلاد الإسلامية، فاستحل الربا والخمر ونشر الإلحاد تحت عباءة الحرية الاقتصادية والشخصية وحرية الرأي كما تقدم.

ومع بقاء الاستبداد بدرجات متفاوتة ولا سيما على الدعاة والمصلحين إلا أن الإذن بالكفر في الصحف والكتب ووسائل الإعلام أجيز باسم حرية الرأي، وهكذا أصبحت الليبرالية في المجال السياسي فرصة لإقصاء الشريعة الإسلامية عن الحكم، والعمل على تغريب المجتمع فكرياً وسلوكياً وتطبيق النظم الغربية كالرأسمالية واقتصاد السوق أو الاشتراكية الديمقراطية في بلاد المسلمين[٢].

(١) ولهذا نجد أنهم أحياناً يدعمون الاستبداد والدكتاتورية إذا كانت تحقق مصالحهم الخاصة، وأحياناً يدعمون تحولاً ديمقراطياً محدوداً يحقق مصالح مرحلية لهم.
(٢) انظر حول إنجاز دعاة التنوير في الحرية السياسية: قضية التنوير في العالم الإسلامي ص٧٦ ـ ٨٥.

ثانياً: الليبرالية في المال والاقتصاد:

دخلت الليبرالية في اقتصاد الدول الإسلاميّة من خلال سيطرة الدول الرأسمالية الكبرى على الاقتصاد العالمي، ودمج بقيّة الدول فيه، والسعي لجعل الدول الصناعية مركز حركة المال في العالم، والدول النامية أطراف وحقول تجارب لهذه الدول، وهذا ما جعل الدول النامية في حالة خضوع كامل لتصرفات الدول العظمى الاقتصاديّة.

ولا ريب أن البلاد الإسلاميّة تعد من الدول النامية الضعيفة، وقد تمّ دمج اقتصادها ضمن منظومة الاقتصاد العالمي، خاصة وأنها ـ كبقية الدول النامية ـ تعرضت للاحتلال المباشر من قبل الدول الصناعية الكبرى، وتمّ تركيب نظمها السياسية لتوافق مصالح هذه الدول.

وسوف أوضّح هذا الموضوع من خلال قضيتين مهمتين:

الأولى: التبعيّة الاقتصاديّة.

والثانية: برامج التكيف الهيكلي.

١ ـ التبعية الاقتصادية:

نشأت حالة التبعية الاقتصادية في العالم الإسلامي للدول الرأسمالية وفق سياق تاريخي تحولت فيه السيطرة العالمية من البلاد الإسلامية إلى العالم الغربي، وقد تمت هذه التبعية في أطوار[1] مختلفة إلى أن

---

(١) يرى بعض الاقتصاديين أن مراحل الرأسمالية خمسة وهي: ١ ـ مرحلة الكشوفات الجغرافية (نهاية القرن الخامس عشر ـ ١٦٥٠م)، ٢ ـ المرحلة الميركانتيلية (التجارية) (١٦٥٠م ـ ١٧٥٠م)، ٣ ـ مرحلة الثورة الصناعية (١٧٥٠م ـ ١٨٧٠م،) ٤ ـ مرحلة الاستعمار (١٨٨٠م ـ الحرب العالمية الأولى)، ٥ ـ مرحلة الإمبريالية (١٩٤٥م ـ الآن). انظر: العولمة الاقتصادية ص٨، ويمكن أن يزاد عليها مرحلة العولمة.

استحكمت في مرحلتنا المعاصرة وهي المعروفة بـ«العولمة»[١].

ومنذ صعود الرأسمالية في فترة الكشوف الجغرافية بدأت مرحلة الهيمنة الاقتصادية الغربية على العالم الإسلامي وغيره من البلاد الضعيفة الأخرى كأمريكا الجنوبية، ودول أفريقيا التي تقع جنوب الصحراء الكبرى وغيرها.

وقد كانت بداية عملية الهيمنة في فترة الرحلات البحرية من خلال عمليات القرصنة واللصوصية حيث نهب الأوروبيون موارد هائلة من الذهب والفضة من البلاد المكتشفة، وقد تكونت مستعمرات أخضعتها فرق الرحلات البحرية المدربة، وأقامت فيها محطات تجارية لتحويل اتجاه التجارة الدولية وطرقها لمصالحهم[٢]، وقد كانت صورة التبعية في هذه المرحلة من خلال «إجبار السكان المحليين لإنتاج بعض المنتجات الزراعية التي كان الطلب عليها قد تزايد في أوروبا، مثل الدخان والشاي والبن والسكر والقطن والأصباغ، فضلاً عن إجبارهم على السخرة[٣] للعمل في مناجم الذهب والفضة[٤]»[٥].

وقد زادت الهيمنة في المرحلة الثانية للرأسمالية وهي المرحلة التجارية، والتي سيطر فيها رأس المال التجاري الأوروبي على أسواق

---

(١) الأساس الفكري للعولمة هو «الليبرالية الجديدة»، وهي تعد تجديداً لليبرالية الكلاسيكية.

(٢) انظر: حول الكشوف الجغرافية والرحلات البحرية الأوروبية وأثرها في التحول الاقتصادي، واعتبارها الفجر الأول للرأسمالية المعاصرة: التاريخ النقدي للتخلف ـ رمزي زكي ـ من سلسلة عالم المعرفة (١١٨).

(٣) السخرة تعني العمل المجاني ويقوم به العبيد لخدمة أسيادهم.

(٤) انظر حول الإجرام والعدوان الغربي في هذه المرحلة على سكان المستعمرات: التصدع العالمي ١/٨٨.

(٥) الليبرالية المستبدة ص٢٣.

العالم، وظهرت شركات احتكارية كبرى مثل شركة الهند الشرقية، وقد تمت هذه السيطرة على الأسواق العالمية من خلال الاحتلال والقوة والنهب واستعباد الناس[١].

وعندما جاءت الثورة الصناعية[٢] أحدثت فارقاً جوهرياً بين الدول الأوروبية وغيرها بما فيها العالم الإسلامي في المجال الاقتصادي، حيث تحولت العواصم الأوروبية إلى مراكز للمال العالمي وبقية الدول إلى أطراف لا تعدو أن تكون سوقاً استهلاكية للمنتجات الجديدة لأوروبا.

وقد تضاعفت التجارة بعد هذه الثورة إحدى وثلاثين مرة خلال الفترة من ١٨٣٠م ـ ١٩٠٠م[٣]، وقد حرصت الدول الاستعمارية الرأسمالية على نهب المواد الخام للدول المستعمرة وتحويلها إلى منتجات استهلاكية لبيعها في البلاد الفقيرة مما جعل البون الشاسع بين دول المركز (الصناعية) ودول الأطراف (الدول النامية) يزداد يوماً بعد يوم.

ومن خلال الثورة الصناعية والاستعمار المباشر تم دمج البلاد الإسلامية في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، وهذا الدمج حصل بالقوة من خلال فرض سياسة الباب المفتوح[٤]، أو من خلال الامتيازات الأجنبية والاتفاقات التجارية الجائرة[٥]، والتي تمت تحت الضغط

(١) انظر حول العمليات الوحشية للاستعمار الرأسمالي الأوروبي، مقال: الكشوف الجغرافية والنهب الوحشي للذهب من العالم الثالث ـ مجلة العربي عدد رقم ٤٠٥ أغسطس ١٩٩٢م.

(٢) أول من أطلق مصطلح «الثورة الصناعية» هو المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي في محاضرة له عام ١٨٨١م أي: بعد أكثر من ثلاثة عقود على الثورة ذاتها. انظر: العولمة الاقتصادية ص٨.

(٣) انظر: وجهة نظر ماركسية حول مشكلات تنمية العالم الثالث ص١١٦.

(٤) تعني هذه السياسة: إطلاق حرية التجارة دون قيود أو حماية.

(٥) مثل: الامتيازات الأجنبية في الدولة العثمانية، ومثل اتفاقية الصلح التي تمت بين =

والقوة والتهديد[١].

وقد كان من آثار فرض الليبرالية وحرية التجارة على الدول الإسلامية الدمار الواسع الذي لحق بالإنتاج الحرفي الصناعي، ومن أبرز الأمثلة لذلك إنتاج القطن في الهند، يقول الاقتصادي الأمريكي هاري ماجدوف: «تشكل الهند النموذج الكلاسيكي لهذه السياسة (سياسة الباب المفتوح). لقد كانت الهند على مدى قرون مصدرة للبضائع القطنية، إلى حد أن بريطانيا فرضت تعريفة جمركية قاسية لفترة طويلة لحماية المنتجين المحليين من المنافسة الهندية. ومع ذلك أصبحت الهند عند منتصف القرن التاسع عشر تتلقى ربع مجموع الصادرات البريطانية من القطنيات، وفقدت أسواقها التصديرية الخاصة بها»[٢].

وفي مرحلة الاستعمار المباشر للبلاد الإسلامية زادت درجة تركز الإنتاج ورأس المال في الدول الصناعية الاستعمارية، كما زادت سرقة المواد الخام، وظهرت الشركات الكبرى التجارية والصناعية، وبهذا تضخمت رؤوس الأموال في الدول الصناعية مما أظهر المشكلة العضوية للرأسمالية وهي: (مشكلة فائض رأس المال)، وقد اقتضى ذلك فتح أسواق جديدة لتصريف الفائض؛ ولهذا شهدت الفترة من ١٨٧٥م إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى ظاهرة تسابق محموم من الدول الصناعية لاقتسام العالم اقتصادياً؛ مما جعل البلاد الإسلامية وغيرها حقلاً للتنافس الضاري بين الدول الرأسمالية الصناعية.

وقد تطلب تطويع المستعمرات (ومنها البلاد الإسلامية) لتتناسب مع

= بريطانيا والصين عقب حرب الأفيون التي قامت بها بريطانيا تحت شعار حرية التجارة بعد منع الصين لهذه التجارة.

(١) انظر: الليبرالية المستبدة ص٢٦.

(٢) الإمبريالية من عصر الاستعمار حتى اليوم ص٢٩.

حاجات فائض رأس المال تحقيق تغيرات جذرية داخلية وهي ـ كما يقول الدكتور رمزي زكي ـ: «إدخال نظام الملكية الخاصة للأراضي الزراعية، وتعميق تخصص هذه البلاد في إنتاج بضعة محاصيل نقدية (للتصدير)، وإلغاء نظام المقايضة والتوسع في استخدام النقود، وإنشاء نظام نقدي ومصرفي يخضع لآليات نظام النقد الدولي آنذاك «قاعدة الذهب»[(١)]، والقضاء على نظام الطوائف الحرفية، وخلق طبقة عاملة أجيرة للعمل في المناجم والمزارع والمشروعات الأجنبية بأجور زهيدة لا علاقة لها بمستوى الإنتاجية، وفوق هذا وذاك، العمل على تكوين شرائح وفئات اجتماعية موالية ترتبط مصالحها مع المستعمر. كما استخدمت سياسة إغراق هذه البلاد في الديون الخارجية (حالة مصر وتونس والجزائر...) لإحكام السيطرة عليها والتدخل المباشر في شئونها الداخلية، وفرض الاحتلال العسكري عليها فيما بعد»[(٢)].

وبهذا حققت الدول الرأسمالية الصناعية تخفيف حالة الاحتقان من الفائض المتراكم، بالإضافة إلى زيادة التحكم في الدول الضعيفة من خلال إضعاف إنتاجها، وسحب فائضها الاقتصادي، والحصول على المواد الخام دون عناء[(٣)].

الأساليب الجديدة للتبعية:

وبعد خروج الاستعمار المباشر واستقلال البلاد الإسلامية استقلالاً جزئياً تغيرت أساليب الهيمنة وأخذت أشكالاً أخرى وأدوات متنوعة، وذلك بغرض استمرار هيمنة الدول الرأسمالية، وتبعية البلاد النامية (ومنها البلاد الإسلامية) لدول المراكز المالية.

---

(١) غيرت الولايات المتحدة هذا النظام عام ١٩٧٠م، ولم تلتزم بأن يكون قاعدة نقدها من الذهب.

(٢) الليبرالية المستبدة ص٢٩ ـ ٣٠.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٣٢.

وقد ذكر الدكتور «رمزي زكي» هذه الأساليب والأدوات الجديدة وهي:

- سعي الدول الرأسمالية إلى إيجاد نوع من «العلاقات الخاصة الثنائية» مع مستعمراتها السابقة. وهي علاقات شملت ترتيبات معينة في مجال العملة (المناطق النقدية)، التي سهلت سير وتسوية العلاقات المالية والتجارية فيما بينها، وترتيبات خاصة في مجال التفضيلات الجمركية (التعريفة والحصص) لتسويق حاصلات البلاد المستعمرة سابقاً. ناهيك عن استمرار العلاقات الخاصة والثقافية والتعليمية والتدريبية.

- استخدام سلاح ما سمي «بالمعونة الاقتصادية»: المعونات الغذائية والهبات والقروض والتسهيلات الائتمانية، التي كانت تتم في كثير من الحالات بشروط سياسية باهظة. وكان من نتيجة ذلك نجاح الدول الرأسمالية المانحة في استقطاب هذه البلاد من ناحية، وصرف أنظارها عن مهمة تعبئة الفائض الاقتصادي الممكن، وما كان يتطلب ذلك من تغييرات اقتصادية واجتماعية وسياسية من ناحية أخرى.

- إيجاد «روابط متينة» مع بعض الفئات والشرائح الاجتماعية ورجال الحكم والعسكريين حتى يمكن الاعتماد عليهم في طريقة اتخاذ القرارات الهامة والمحافظة على الوضع القائم.

- استخدام أسلوب «المعونات العسكرية» التي قدمت لكثير من الأنظمة الدكتاتورية.. لحماية وتأمين الأمن الداخلي لهذه النظم وقمع أي حركات ثورية بالداخل، ودمجها ضمن الإستراتيجية العسكرية للرأسمالية العالمية، ومن خلال إقامة القواعد العسكرية والدخول في الأحلاف واتفاقيات الأمن المتبادل»[١].

---

(١) الليبرالية المستبدة ص٣٧

وإذا رفضت أي دولة الخضوع للترويض والاندماج في الاقتصاد الرأسمالي العالمي الذي تسيطر عليه الدول الصناعية الكبرى بحيث يكون تابعاً لها فإنه يستخدم ضده نوعان من العدوان:

الأول: العدوان الاقتصادي[١].

والثاني: العدوان العسكري المكشوف[٢].

«وقد تمثل العدوان الاقتصادي في صور شتى، مثل: سحب الخبراء الأجانب من المشروعات المؤممة، فرض الحصار الاقتصادي: التجاري والمالي والتكنولوجي، التأثير في الأسعار العالمية لصادرات الدولة والطلب عليها، منع القروض والتسهيلات الائتمانية عن الدولة، . . . . إلخ.

وعندما لا تفلح هذه الأساليب، فإن العدوان العسكري المسلح، أو خلق الانقلابات والمؤامرات الداخلية يصبح أمراً وارداً»[٣].

وقد استعملت الدول الرأسمالية الصناعية منهجية قوية حققت لها استمرار التبعية الاقتصادية في البلاد النامية (ومنها البلاد الإسلامية)، والهيمنة الغربية، وأبرز معالم هذه المنهجية ما يلي[٤]:

---

(١) من الأمثلة البارزة هذه الأيام (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) قطع المعونات الغربية (الأمريكية والأوروبية) عن الشعب الفلسطيني ومنع الحكومات والشعوب العربيّة الإسلامية من مساعدة إخوانهم في فلسطين عقاباً لهم لأنهم اختاروا حركة المقاومة الإسلامية (حماس) في انتخابات وصفها الغربيون بأنها نزيهة، وأسلوب المقاطعة الاقتصادية الذي استخدم ضد شعب العراق وليبيا أمره معروف ومشهود.

(٢) مثل احتلال أمريكا لأفغانستان بسبب ترك حكومة طالبان للشركات الأمريكية في التنقيب عن النفط، والتعاقد مع شركات من أمريكا الجنوبية، وكذلك مثل احتلال العراق لنهب ثرواته النفطية، وهذا العدوان يتم تحت ذرائع متعددة مثل: الإرهاب أو أسلحة الدمار الشامل أو غيرها.

(٣) الليبرالية المستبدة ص٣٨ ـ ٣٩.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٤٢.

*** التدويل الجزئي للطبقة العاملة وهجرة العقول[١]:**

قامت الشركات الاستثمارية الصناعية في الدول الغربية باستقبال القوى العاملة من البلاد المتخلفة ومنها بعض الدول الإسلامية، وذلك بسبب الحاجة لليد العاملة لكثرة العمل وقوته، وأيضاً لتعاظم دور النقابات العمالية المقيّدة لأنانية الرأسمالية مما زاد من أجور العمال واحتياجاتهم التأمينية، وزاد على ذلك تطبيق الحكومات الرأسمالية للكينزية، كل ذلك شجع الشركات للتعاقد مع عمال دول نامية لقلة الأجور المترتبة على تشغيلهم.

وقد كان لهذه الخطوة آثار سلبية على البلاد الإسلامية ومنها: «هجرة العقول» واستنزاف آلاف المهندسين والأطباء والعلماء والفنيين وأساتذة الجامعات[٢]، و«تفريط هذه البلاد في قواها العاملة» يزيدها ضعفاً لا سيما وأن القوى العاملة ذات تكلفة عالية من حيث التدريب والإعداد، وكذلك خسارة إنتاج هذه القوى لو لم تهاجر، وقد أثبتت الدراسات[٣] أن نتائج التحويلات المالية أقل من ناتج بقائهم في بلادهم لو تم استثمارهم.

*** فرض تقسيم العمل الدولي:**

بظهور الثورة الصناعية أصبح التفاوت الاقتصادي بين الدول الرأسمالية الصناعية والدول الإسلامية أمراً مشاهداً، فقد أضحى التبادل التجاري غير متكافئ من حيث أسعار السلع المصدرة والمستوردة، وزاد

---

(١) انظر: العمال المهاجرون والبنية الطبقية في أوروبا الغربية ص١٠٢ ـ ١١٤

(٢) جاء في بعض المصادر أن السودان مثلاً: فقد ١٧٪ من الأطباء، و٢٠٪ من هيئات أساتذة الجامعات، و٣٠٪ من المهندسين، و٤٥٪ من المساحين (انظر: تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢م ص٥٧) وهذه الهجرة متكررة في المغرب (تونس، الجزائر، المغرب)، ومصر وغيرها، وخطورتها بالإضافة لما تقدم هي: ضعف قدرة البلاد الإسلامية على تدريب الأجيال الجديدة من الفنيين والمهنيين.

(٣) انظر: تقرير التنمية البشرية ص٥٦.

على ذلك استعمال القوة الاستعمارية في منع الحماية التجارية في البلاد الإسلامية وغيرها وإلزامهم بحرية التجارة في الوقت الذي تقوم هذه الدول الاستعمارية بوضع حماية مشددة على السلع المستوردة مما ألحق خسائر فادحة بالبلاد الإسلامية، ومن ثمّ أضعف دور الصناعة الحرفية والتجارة فيها(١).

وقد فرضت هذه الأجواء تقسيماً جديداً للعمل الدولي يقوم على أساس أن الدول النامية بما فيها الدول الإسلامية تقوم بتصدير المواد الخام وتورد السلع الاستهلاكية بشتى أنواعها، وهذا ما جعل الدول النامية ضعيفة دائماً، وتقع تحت السيطرة باستمرار، وتابعة للدول الصناعية في اقتصادها.

*** الديون الخارجية(٢):**

تعد «الديون الخارجية» من أقوى وأخطر الوسائل التي اتبعتها الرأسمالية العالمية للهيمنة على الدول النامية (ومنها الدول الإسلامية)، وقد نشأت أزمة المديونية الخارجية في الثمانينيات وهي فترة صعود الليبرالية الجديدة (الريجانية والتاتشرية).

ولكن جذور الأزمة تعود إلى بداية السبعينيات حيث احتاجت الدول النامية للاقتراض بسبب انخفاض طلب الدول الصناعية للمواد الخام نتيجة لموجة الكساد العالمي، وارتفاع أسعار السلع، وفقر هذه البلاد وتخلفها. وقد توسعت الدول النامية بما فيها الدول الإسلامية في الاقتراض من الدول الصناعية وفتحت الأخيرة الإقراض على مصراعيه، ولعل المهم لدى

---

(١) وقد سبق نقل نص للاقتصادي الأمريكي هاري ماجدوف حول الكيل بمكيالين لدعاة الحرية والليبرالية ص٣٩٨.

(٢) انظر: أزمة القروض الدولية ـ رمزي زكي ـ (كله)، وأزمة الديون الخارجية، رؤية من العالم الثالث ـ رمزي زكي ـ (كله) وغيرها.

البنوك والمؤسسات المالية الغربية هو الإقراض بسعر فائدة ربوية مرتفع[١].

وقد استفادت الدول الدائنة من الإقراض من جهة تخفيف الفائض، وتسويق السلع الاستهلاكية لأن أغلب القروض تمت عن طريق إقراض سلع عينية بفائدة ربوية، وبهذا زادت صادرات الدول الصناعية، ولعل أكبر مكسب لهذه الدول الاستعمارية هو إحكام السيطرة على هذه الدول من خلال جدولة الديون وبرامج التثبيت والتكيف الهيكلي عن طريق صندوق النقد الدولي.

وكانت الخسائر هائلة للدول المدينة، فقد أصبحت الفوائد الربوية أكبر من القرض الأساسي، وبالتالي عجزت هذه الدول عن السداد مما أتاح «التدخل المباشر» في اقتصاد هذه الدول من قبل الدول الصناعية الدائنة[٢].

وبهذا تستحكم السيطرة الاقتصادية على البلاد الإسلامية وغيرها لتصبح تابعة للنظام الرأسمالي الغربي، وليكون مهيمناً عليها ومتحكماً فيها.

وعند المقارنة بين السيطرة السياسية والاقتصادية على البلاد الإسلامية نجد أنها متوافقة، وأن العالم الإسلامي ـ مع خروج الاستعمار ظاهرياً ـ[٣] لا يزال باقياً في تبعية قوية للقوى الاستعمارية الغربية.

٢ ـ برامج التثبيت والتكيف الهيكلي[٤]:

ارتبطت برامج التكيف الهيكلي بأزمة المديونية الخارجية في الدول

---

(١) بلغ حجم مديونية العالم في هذه الفترة اثنين وربع ترليون دولار أمريكي، ٢٠٪ تقريباً منها في البلاد الإسلامية. انظر: الليبرالية المستبدة ص١٦٢.

(٢) انظر: الليبرالية المستبدة ص٦٣

(٣) رجع الاستعمار والاحتلال حقيقة عن طريق الولايات المتحدة في حروبها الاستعمارية الأخيرة، وقد احتلت الصومال (زمناً) ثم أفغانستان والعراق.

(٤) انظر حول هذه البرامج: عولمة الفقر ـ ميشيل شوسودوفسكي ـ (كله)، وأزمة =

النامية (والبلاد الإسلامية منها)، فقد عجزت بعض هذه الدول عن تسديد هذه المديونية، وكان ذلك عام ١٩٨٢م، وبناء على هذا أسند جدولة ديون هذه الدول وفق برنامج اقتصادي صارم (برامج التكيف) إلى مؤسستي بريتون وودز (صندوق النقد الدولي ـ والبنك الدولي للإنشاء والتعمير)(١).

وهذه البرامج تتضمن تدخّلاً أجنبيّاً لإجراء تعديلات على هيكل الاقتصاد بعد قبول اضطراري من الدول المدينة، فالأزمة الخانقة التي أوصلتها إليها الدول الصناعية جعلتها تتقلب نزولاً في سلم النماء الاقتصادي(٢).

= المديونية الخارجية «المستقبل العربي العدد (١٣٣)، السنة (١٢)»؛ و«مدخل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي في التكييف الاقتصادي للبلدان النامية»، آفاق اقتصادية العدد (٦٩)، مجلد (١٨)؛ و«مصيدة الديون الخارجية ودورها في عمليات التكييف الدولية للبلاد المتخلفة» مجلة الأهرام الاقتصادي ـ ٢٨/١٢/١٩٨٣م.

(١) أنشئ صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير في عام ١٩٤٤م، وذلك بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أراد الحلفاء المنتصرون وعلى رأسهم أمريكا إحكام السيطرة على العالم، فعقد لذلك مؤتمر مالطا السياسي، وعقد مؤتمر بريتون وودز وهي مدينة في الولايات المتحدة، وعن هذا المؤتمر انبثق فكرة الصندوق والبنك والذي تسيطر عليه الدول الصناعية الكبرى لأنها تملك نصف تمويله، وتمثلت وظيفة الصندوق في «تقديم قروض قصيرة الأجل لغرض دعم ميزان المدفوعات»، أما وظيفة البنك فهي«العمل كوسيط للقروض، وكضامن لمشروعات محددة يفترض أنها تسهم في التنمية»، ومن الناحية العملية أصبح الصندوق مسؤولاً عن الإقراض وجدولة الديون، وإعادة الهيكلة، بينما دور البنك اقتصر على خدمة الدول الرأسمالية.
انظر: فخ القروض الخارجية: صندوق النقد الدولي والعالم الثالث ص٢٠٤ ـ ٢٠٥ بتصرف.

(٢) طبقت هذه البرامج على سبعين دولة نامية منها ثلاث وثلاثون دولة إسلامية منها: مصر والسودان وباكستان وبنجلادش والصومال والمغرب وغيرها.
وقد رفضت ماليزيا برامج الصندوق بعد حدوث الأزمة الآسيوية، ولهذا استطاعت الخروج من الأزمة متعافية بإذن الله تعالى.

ويمكن توضيح ذلك: بأن مكر الليل والنهار الذي نسجت خيوطه الرأسمالية العالمية لتحقيق مصالح اقتصادية إضافية (زيادة الكسب ـ وحل مشكلة الفائض)، ولتكريس التبعية للبلاد النامية عموماً وللبلاد الإسلامية خصوصاً جاء وفق منهجية مبرمجة ـ سبق الحديث عنها ـ أوصلت البلاد النامية إلى مأزق الديون الخارجية، ووقفت موقفاً حرجاً لأنها غير قادرة على الوفاء بأعباء ديونها الخارجية المتراكمة، وفي الوقت نفسه ما زالت في احتياج إلى القروض لسد حاجتها الضرورية، ولكن الدائنين الرأسماليين امتنعوا عن الإقراض، وهذا ما جعل الدول المدينة تسحب من احتياطياتها النقدية الدولية، ولكن هذه الوسيلة فقدت فاعليتها لقلة احتياطها، وهكذا بدأت هذه الدول تحاول علاج المشكلة دون جدوى، فأحياناً تلجأ إلى الديون الخارجية قصيرة الأجل، وهذا ما جعل المشكلة تزيد حدتها، وأحياناً أخرى تصدر العمالة المحلية للخارج، وهذا ما أفقد البلاد مهارات فنية على المستوى البعيد، ولكن هذه الوسيلة فشلت في ضوء قوانين الهجرة الصارمة التي وضعتها الدول الصناعية، وهذا ما جعل الدول المدينة تستسلم للقوى الأجنبية من خلال الموافقة على برامج مؤسستي بريتون وودز وهي برامج التكيف الهيكلي[١].

ويمكن تلخيص الإجراءات التي تتضمنها برامج التكيف الهيكلي فيما يلي[٢]:

ـ تخفيض الإنفاق العام من خلال تخفيض النفقات الاجتماعية، وإلغاء الدعم عن السلع والخدمات العامة.

---

(١) انظر: الليبرالية المستبدة ص٦٨، ٧٢ بتصرف.

(٢) انظر: سياسات التشويه الهيكلية محاولة لحصر محتواها الاقتصادي والاجتماعي وأسسها النظرية (الانتقادات والتحديات) ـ أمين شفير ـ، الطريق، العدد (٤) ص٣١.

ـ زيادة الإيرادات.

ـ تخفيض العملة الوطنية.

ـ تشجيع التصدير من خلال رفع القيود عن المعاملات الخارجية.

ـ التحول نحو القطاع الخاص (الخصخصة)، وبيع وتصفية مؤسسات القطاع العام.

ويبدو ظاهرياً أن هدف البرامج هو التوفير من ميزانية الدولة للقدرة على سداد الديون، ولكن الحقيقة أن هذا علاج سطحي للمشكلة العميقة وهي أساس الأزمة، ولكن هذه الإجراءات جاءت لخدمة الرأسمالية وفتح باب الهيمنة والاستعمار لهذه الدول الضعيفة، ولعل ما يؤكد أن المطلوب هو خدمة الرأسمالية وفق تصور فكري محدد (الليبرالية) أن هذه الإجراءات تطبق على الدول دون مراعاة للاختلافات بين تلك الدول من حيث ظروفها ومتطلباتها وأولوياتها المختلفة[١].

وتعتمد هذه البرامج على الفكر الليبرالي من ناحية إضعاف دور الدولة في الاقتصاد، وفتح باب حرية التجارة على مصراعيه، وتوسيع نطاق القطاع الخاص.

وقد ترتب على هذا فتح البلاد للاستثمار الأجنبي وفق شروطه الخاصة، وبيع مؤسسات القطاع العام الاستثماري سواء للمستثمر الأجنبي مقابل الديون أو للقطاع الخاص المحلي.

يقول الدكتور رمزي زكي عن الهدف الحقيقي لهذه البرامج: «أما الهدف الحقيقي لتلك البرامج، على المدى المتوسط والطويل فهو تدويل اقتصاديات هذه البلدان (أي: إعادة دمجها في الاقتصاد الرأسمالي

---

(١) انظر: الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لبرامج التكيف الاقتصادي الدولية ٢/١ (موقع الإسلام اليوم/بحوث ودراسات).

العالمي) وتهميشها من خلال المزيد من إضعافها والحد من سيادتها وجعلها أداة طيعة لتحقيق أهداف الرأسمالية (جعل هذه البلاد منابع للمواد الخام، وكأسواق واسعة للتصريف، ومصادر غنية للأرباح أمام نشاط الأموال الأجنبية)، وكل ذلك لن يتأتى إلا من خلال تحويل هذه البلدان إلى اقتصادات تعتمد على آليات السوق ويكون نشاطها الإنتاجي متوجهاً للخارج، ويضطلع فيها رأس المال الخاص «محلياً كان أو أجنبياً» بالدور الرئيسي، مع ما يتطلبه ذلك من تحجيم شبه كامل لملكية الدولة وأدوارها في النشاط الاقتصادي، وإعطاء امتيازات كثيرة لرأس المال الخاص. ويوجد الآن ترابط محكم وتنسيق كامل فيما بين صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للوصول إلى هذه الأهداف، وهو شرط أساسي في إجراءات التكيف الهيكلي»[١].

وتهدف حرية التجارة لفتح أسواق البلدان المطبقة للبرامج أمام منتجات البلدان الرأسمالية مع إبقاء سياسة الحماية لأسواقها[٢]، وفتح المجال أمام الاستثمار الأجنبي، وتغيير الأنظمة الاقتصادية لتوافق رغباته بحجة ما يجلبه من نمو اقتصادي مؤقت، وهذا حق لمن ينظر لما بين قدميه، أما إذا نظرنا إلى المستقبل والأجيال القادمة فإن الاستثمار الأجنبي يأخذ الفائض الاقتصادي ثم يعود لبلاده فتبقى البلاد محل الاستثمار فقيرة وذات مشاكل اقتصادية وأمنية واجتماعية كثيرة.

آثار برامج التكيف الهيكلي:

تعددت آثار هذه البرامج على الدول التي طبقت عليها، ويمكن أن نشير إلى بعض هذه الآثار على النحو التالي:

---

(١) الليبرالية المستبدة ص٧٣

(٢) انظر: آفاق اقتصادية العدد (٦٩) ص١٣٣

١ ـ إضعاف دور الدولة وتحييدها عن إدارة السياسة الاقتصادية، وتخليها عن واجباتها الاجتماعية كالرعاية والتعليم والصحة ونحوها من الحقوق الأساسية لشعبها، فالهدف الاستعماري من هذه البرامج هو شلّ الدولة من خلال إضعاف جهازها الإداري[1] أو حرمانها من الفائض الاقتصادي الذي يمكن أن يمكنها من الصعود الاقتصادي مستقبلاً لو وجدت إرادة قوية.

٢ ـ إثارة الاضطراب والفوضى الأمنية مما يتطلب قوانين استثنائية تمنع الحريات وتفرض نمطاً استبدادياً في الحكم[2]، يقول الدكتور رمزي زكي: «ونظراً لطابع الانكماش القسري الذي تنطوي عليه برامج التثبيت والتكيف الهيكلي وفداحة تكاليفها الاجتماعية، وما تنطوي عليه من عدم عدالة (خفض الاستهلاك الخاص، تسريح العمالة الحكومية وزيادة معدلات البطالة، خفض الإنفاق العام الموجه للخدمات الاجتماعية، ارتفاع أسعار الطاقة والنقل والمواصلات، زيادة الضرائب غير المباشرة، تغيير قوانين الإصلاح الزراعي والعودة لقوانين السوق في تحديد علاقة المالك والمستأجر، وزيادة أسعار الفائدة وخفض قيمة العملة... إلخ) فإن الإصرار على تنفيذ مشتملات هذه البرامج، لا بد وأن يصطدم في النهاية برفض شعبي واسع النطاق لها من قبل العمال وصغار الملاك وفقراء الفلاحين والطبقة المتوسطة. وقد اتخذ هذا الرفض بعض مظاهر العنف (كمظاهرات الخبز الشهيرة) والاحتجاج المتزايد من خلال إضرابات واعتصام العمال، واحتجاجات الفلاحين وتذمر الطبقة الوسطى. ولهذا فقد سارعت (الدولة) في ضوء تحالفها الاجتماعي الجديد، باستصدار الكثير

---

(١) انظر تفصيلاً لتأثير هذه البرامج على جهاز الدولة في: الليبرالية المستبدة ص٨٢.

(٢) هذا نموذج تطبيقي للتناقض بين الليبرالية في الاقتصاد والسياسة لأنها في المجال السياسي تدعي الحريات وحقوق الإنسان، وتكافؤ الفرص، مع أنها في الحقيقة تنشر البؤس والمرض والحرب وكل شر.

من القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات، وذات الطابع اللاديمقراطي. وهناك الآن ترسانات من هذه القوانين في الدول التي طبقت هذه البرامج، وتستخدم عند أي تحرك يناهض توجهات هذه البرامج»[١].

٣ ـ الاستعمار والاحتلال المغلف بهذه البرامج، فالقرار الاقتصادي لم يعد مستقلاً في ضوء الهيكلة الملزمة من خلال الالتزام بالمشروطية[٢]، وكذلك بيع الأصول الاستثمارية للقطاع العام إلى الشركات الأجنبية شريطة أن تكون من الأصول ذات الكسب العالي، وليست المتعثرة. فما هو الاحتلال إذا كانت مؤسسات الحكومة مملوكة لشركة أجنبية أو على أقل تقدير تملك أكثر أسهمها؟

٤ ـ «الفقر» نتيجة لتخلي الدولة عن دورها الاجتماعي، ورفع المعونات عن السلع الضرورية، وزيادة الرسوم على المواصلات والخدمات الحكومية، إضافة إلى تخفيض قيمة العملة بما يستتبعه ذلك من ارتفاع في أسعار السلع المستوردة أو المشتملة على مدخلات مستوردة، وكذلك فرض الضرائب غير المباشرة[٣].

يعترف الصندوق بأن «الفقر» إحدى النتائج الحتمية لهذه البرامج، ولكنه يرد ذلك إلى أن طبيعة البرامج لا تفيد إلا على المدى البعيد[٤]، مع

---

(١) الليبرالية المستبدة ص٩٣

(٢) المشروطيّة (Conditionality) هي اتفاق ملزم بين الصندوق والبنك من جهة، والدولة المدينة من جهة أخرى، يتم بموجبه ربط استمرار التدفقات المالية الخارجية من منح وقروض بإجراء تغييرات في السياسة الاقتصادية للدولة المدينة. انظر: الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لبرامج التكيف الاقتصادي ١/ ٢ (موقع الإسلام اليوم/ بحوث ودراسات).

(٣) شبكات الحماية الاجتماعية، تجارب بعض الدول العربية ص٢.

(٤) الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لبرامج التكيف الاقتصادي ١/ ٢ (موقع الإسلام اليوم/ بحوث ودراسات).

أن الواقع لا يشهد بخير لهذه البرامج على المدى القريب والبعيد.

والفقر يفضي إلى آثار سلبية اجتماعية أخرى مثل: زيادة الهجرة للخارج (هجرة العقول)، وانتشار الجريمة، وظهور العصابات الإرهابية، وسوء معاملة الأطفال والنساء وابتزازهم[١]، وانتشار الرذيلة (الدعارة المنظمة) إلى غير ذلك من الآثار المدمرة.

٥ ـ «سوء توزيع الدخل» لأن هذه البرامج تعمل على تعزيز فئات من المجتمع وهم أهل المال، وتهمش فئات أخرى وهم الفقراء من خلال التكريس للخصخصة في الوقت الذي تطالب الدولة بترك الإعانات الاجتماعية ودعم السلع الضرورية.

ولهذا تختفي الطبقة المتوسطة بين المعدمين وأصحاب الثراء الفاحش، ويظهر في المجتمع من يفتقد الحاجة الضرورية (كالأكل والسكن واللباس) مع ازدهار الأسواق الجديدة التي أنشأتها هذه البرامج بالسلع الكمالية[٢].

٦ ـ «البطالة» وهو ما تعترف به مؤسستا بريتون وودز، ولكنها تصر على أن هذه البرامج ستؤدي إلى تعزيز العمل على المدى البعيد بعد أن يأخذ الاقتصاد مسار النمو المطرد[٣]. وتبدو حالة البطالة من خلال تسريح موظفي الدولة في القطاع العام الذي سيتحول إلى قطاع خاص يسعى إلى قلة العمال وأجورهم وتكاليفهم المادية.

فالخصخصة والاستثمار الأجنبي والتوسع في دعم القطاع الخاص هو

---

(١) الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لبرامج التكيف الاقتصادي ١/٢ (موقع الإسلام اليوم/ بحوث ودراسات).
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

الذي سيؤدي لظاهرة البطالة؛ لأن شروط صاحب المال القاسية، والذي ينظر إلى الموظفين نظرة ربحية خالصة تؤدي إلى تسريح وعدم قابلية أو احتواء المطرودين من القطاع العام بعد خصخصته لا سيما وأن القطاع الخاص يسرح الموظفين عند عدم الحاجة لهم في الأوضاع العادية إذا كانوا لا يحققون مردوداً ذاتياً مهما كانت كفائتهم.

ومن خلال ما تقدم يتبين لنا تغلغل الليبرالية في الاقتصاد في البلاد الإسلامية من خلال فرضها ودمج اقتصادات هذه البلاد في النظام الرأسمالي القائم على الفكر الليبرالي.

ولهذا أصبحت البنوك المركزية في هذه البلاد بنوكاً ربوية بالإضافة للبنوك الأهلية المرتبطة بها، وأصبحت الأنظمة تصرح بإباحة الربا دون تحرج أو استدراك، وارتبطت مصالح الناس وأعمالهم التجارية بالنظريات الغربية مداً وجزراً، وأصبحت المناهج في الجامعات والمعاهد التجارية وغيرها تدفع بأفواج من نتائجها يؤمنون بهذه النظريات ويدافعون عنها، وهذه نتيجة طبيعية للتبعية الاقتصادية للنظام الرأسمالي العالمي.

ولهذا نجد أن البنوك الإسلامية ومنهجية الاقتصاد الإسلامي تعد أمراً استثنائياً لا تدخل في صلب الأنظمة الاقتصادية التي تتبناها الحكومات في البلاد الإسلامية. ومما يؤكد قوة الليبرالية في الاقتصاد في البلاد الإسلامية تلك الأعداد الكبيرة التي تدافع عن «العولمة» و«الانفتاح الاقتصادي» من المفكرين والمثقفين[١].

---

(١) مثلاً علي حرب في كتابه «حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية» هذا مع أن حرب كان شيوعياً، ولكنه تحول ليبرالياً بعد سقوط الشيوعية!! وبرهان غليون (انظر: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة)، ومئات الكتاب غير المشهورين، وكتاب الصحافة في البلاد الإسلامية.

ثالثاً: دعوى الإسلام الليبرالي:

تعود جذور التقريب بين الإسلام والليبرالية إلى القرن التاسع عشر حيث تفككت الدولة العثمانية، واحتلت أكثر البلاد الإسلامية، وظهرت فيه قوة الغرب المادية، وضعف البلاد الإسلامية، وبرز فيه السؤال الفكري الشهير: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟».

وقد تمت عملية التقريب بين الإسلام والليبرالية في أجواء من الهزيمة النفسية أمام الغرب المنتصر، والذي أسر عقول الكثير من أبناء المسلمين في تلك الفترة، وجعل المقارنة بالغرب محمدة ومنقبة، وخاصة أنه صدم تلك الأجيال بأنواع جديدة من المعارف والعلوم في زمن ضعف العلم وانتشار الجهل وجمود التفكير وظهور التقليد من جراء آراء الفرق الضالة، والتعصب المذهبي، والاستبداد السياسي الذي سبق الكلام عنه.

وقد حصل التقريب بين الإسلام والليبرالية من طرفين:

أحدهما: «الحركة التلفيقية» التي حصلت على يد محمد عبده وتلاميذه في التقريب بين الإسلام والحضارة الغربية، وهي المعروفة «بالحركة الإصلاحية»، وقد انتهت بتحول تلاميذ محمد عبده إلى الليبرالية الصرفة.

والثاني: «الاستعمار»، وخاصة بعد دخول الولايات المتحدة للهيمنة على المنطقة بعد خروج الاستعمار البريطاني والفرنسي منها في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وظهور الشيوعية ممثلة في الاتحاد السوفيتي كتحدٍّ جديد لليبرالية الغربية.

وقد استفاد الاحتلال والقوى الاستعمارية من الحركة الإصلاحية وقام بتوجيهها لتحقيق أهدافه في إضعاف المفاهيم الإسلامية الصحيحة في النفوس والقضاء على الوحدة الإسلامية.

ومن خلال محاولات التقريب بين الإسلام والليبرالية تكوّن ما يسمى

بالإسلام الليبرالي أو «الليبراليّة الإسلاميّة» وفي هذه الفقرة سوف أستعرض موضوع «الإسلام الليبرالي» من خلال ما يلي:

١ ـ المشروع الأمريكي لقضية الإسلام الليبرالي:

اهتمت الولايات المتحدة بتفسير الإسلام تفسيراً ليبرالياً منذ وقت مبكر؛ لأن ذلك يحقق كثيراً من المصالح الحيوية لهيمنتها، فهي تعلم أن إقصاء الإسلام تماماً من البلاد الإسلامية أمر مستحيل لقوة تأثيره وتعلق المسلمين به، فوجدت في التبديل والتحريف له أنجح السبل للقضاء على فاعليته وتأثيره.

ومن جهة أخرى فإن تفسير الإسلام وتأويله تأويلاً ليبرالياً يقوي علاقة هذه البلاد وشعوبها بالحضارة الغربية وقيمها مما يضمن عملية استمرار الخضوع لها.

ومن جهة ثالثة فقد أرادوا الاستفادة من «الإسلام» لمواجهة الشيوعية(١)، ولكن ذلك يكون بعد تعديله ونبذ ما يؤثر على استمرار السيطرة الأمريكية مثل: الجهاد، والولاء والبراء، والأخوة الإسلامية لكل مسلم، والكفر بالطاغوت وتحريم الربا والزنا والردة، وغيرها من الأمور المناقضة للمشاريع الأمريكية في المنطقة الإسلامية.

وهذا ما تنبه له الأستاذ «سيد قطب»(٢) في وقت مبكر حيث يقول في

---

(١) ومن ذلك تشجيع ودعم مشروع «الحوار بين الأديان» وهو مشروع تنصيري استعماري يريد فتح آفاق جديدة للتنصير تحت عباءة الحوار، وإشغال الدعوة الإسلامية عن انتشارها وإضعافها، وتوجيه القائمين على الأديان لتحقيق مآرب سياسية معينة. انظر: دعوة التقريب بين الأديان (د. أحمد القاضي)، والأبعاد السياسية للحوار بين الأديان (سامر أبو رمان).

(٢) سيد قطب بن إبراهيم، مفكر إسلامي مصري، ولد في قرية (موشا) في أسيوط عام ١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م. تخرج من كلية دار العلوم، عمل في ديوان وزارة المعارف، ثم مراقباً فنياً للوزارة، انتقد البرامج التعليمية المصرية، وكان يراها من =

موضوع بعنوان «إسلام أمريكاني»: «الأمريكان وحلفاؤهم مهتمون بالإسلام هذه الأيام[١]، إنهم في حاجة إليه ليكافح لهم الشيوعية في الشرق الأوسط، بعدما ظلوا هم يكافحونه تسعة قرون أو تزيد، منذ أيام الحروب الصليبية! إنهم في حاجة إليه؛ كحاجتهم إلى الألمان واليابان والطليان، الذين حطموهم في الحرب الماضية، ثم يحاولون اليوم بكل الوسائل أن يقيموهم على أقدامهم، كي يقفوا لهم في وجه الغول الشيوعي. وقد يعودون غداً لتحطيمهم مرة أخرى إذا استطاعوا.

والإسلام الذي يريده الأمريكان وحلفاؤهم في الشرق الأوسط ليس هو الإسلام الذي يقاوم الاستعمار، وليس هو الإسلام الذي يقاوم الطغيان، ولكنه فقط الإسلام الذي يقاوم الشيوعية! إنهم لا يريدون للإسلام أن يحكم، ولا يطيقون من الإسلام أن يحكم؛ لأن الإسلام حين يحكم سينشئ الشعوب نشأة أخرى، وسيعلم الشعوب أن إعداد القوة فريضة، وأن طرد المستعمر فريضة، وأن الشيوعية كالاستعمار وباء، فكلاهما عدو، وكلاهما اعتداء!»[٢]

ونشير إلى بعض الوثائق والأعمال الأمريكية في هذا المجال:

ـ مؤتمر الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته، مارس ١٩٤٧م:

عقد هذا المؤتمر في الولايات المتحدة برعاية جامعة برنستون، وهي أولى الجامعات الأمريكية المهتمة بالدراسات الإسلامية، وكان ذلك بعد

= وضع الإنجليز، وطالب ببرامج تتمشى والدين الإسلامي، وقد أدى ذلك إلى استقالته وانضمامه إلى جماعة الإخوان المسلمين. فترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم، إلى أن سجن وأعدم عام ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م. له العديد من الكتب منها: «في ظلال القرآن»، «المستقبل لهذا الدين»، و«معالم في الطريق». الأعلام ٣/ ١٤٧ ـ ١٤٨.

(١) كتب الأستاذ سيد قطب هذا الموضوع في أواخر يونيه عام١٩٥٢م.

(٢) دراسات إسلامية ص١١٩.

الحرب العالمية الثانية، وتحديداً في مارس ١٩٤٧م لدراسة الشؤون الثقافية والاجتماعية في الشرق الأدنى[١].

وقد تضمنت بحوث المؤتمر ما يدل على ضرورة مزج الحضارة الغربية الليبرالية بالإسلام امتزاجاً كاملاً، يتطور معه الفكر الإسلامي ليندمج مع الحضارة الغربية وقيمها بحيث يخرج خليطاً من الفكرين، ويتكوّن به اتجاه فكري جديد.

يقول حبيب كوراني ـ الأستاذ في الجامعة الأمريكية ببيروت ـ أثناء حضوره للمؤتمر: «لا بد لأي إصلاح إسلامي ديني يهدف إلى تقريب المسلمين من الحضارة الحديثة من أن يأخذ في الاعتبار الفلسفة الكلاسيكية، والفلسفة المسيحية، والفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى»[٢].

ويرى المؤتمر ضرورة الحرية الفكرية لتتم عملية التفاعل بين الحضارة الغربية والفكر الإسلامي، كما يقول عبد الحق عدنان أديوار: «وعندما تتمكن تركيا من أن تعتنق روحاً حرة ناقدة، يومئذ يمكن أن يوجد إصلاح فكري ديني. وإذا قدر لتركيا أن تحظى بمثل هذه الحرية فسيمكن لها أن تكون ملتقى لتيارين من الثقافة، أحدهما: من الغرب، وثانيهما: من تراثها الثقافي الخاص، ومن التقاء هذين التيارين ستتخذ الحياة العقلية في تركيا مجرى جديداً»[٣].

---

(١) ترجمت بحوث هذا المؤتمر إلى العربية، وطبعت في مشروع الألف كتاب برقم ١١٦ بإشراف إدارة الثقافة العامة في مصر، وقد شارك فيه بعض المسلمين بالإضافة للمستشرقين، ومن المسلمين: حبيب كوراني، عبد الحق عدنان أديوار (تركي) وغيرهم.

(٢) عن الإسلام والحضارة الغربية ص١١١.

(٣) عن المرجع السابق، ص١١٦. وانظر حول هذا المؤتمر بتوسع: المصدر السابق ص١٠١ ـ ١٢٤.

ـ مؤتمر الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ١٩٥٣م:

عقد هذا المؤتمر في الولايات المتحدة في جامعة برنستون، «وشهده عدد من أعيان المسلمين من شتى بقاع العالم الإسلامي، بين إندونيسيا والهند والباكستان وإيران والعراق وسوريا ولبنان ومصر، وكل هؤلاء قد اختيروا، ووجهت إليهم دعوة خاصة للاشتراك في المؤتمر ببحوث إسلامية. وكان بإزاء هذا العدد من المسلمين عدد مساو له من الأمريكيين المشتغلين بالدراسات الإسلامية»(١).

ويسعى المؤتمر لتطوير الإسلام ليتوافق مع أفكار الحضارة الغربية الليبرالية، وهو ذات الهدف الذي عقد لأجله المؤتمر الأول، ولكن هذا المؤتمر أقوى منه من حيث عدد المشاركين ونوعيتهم، وقوة القضايا المطروحة فيه.

ومن المشاركات المتعلقة بموضوعنا مشاركة الأستاذ مصطفى الزرقا حيث وصف نظام الحكم الإسلامي بأنه مطابق لنظام الحكم الديمقراطي المعاصر، وللنظام الجمهوري(٢)، وقال حول تطبيق الحدود: «فإذا لوحظ أن تطبيق بعض عقوبات الحدود الأربعة أصبح متعذراً في زمان أو مكان، فمن الممكن تطبيق عقوبة أخرى، ولا يوجب هذا ترك الشريعة أجمع»(٣).

وله رأي غريب جداً في الربا عند محاولته وضع حلول للمشكلات العصرية في المعاملات حيث يقول: «الرجوع إلى تحديد الحالة الربوية التي كان عليها العرب، وجاءت الشريعة بمنعها، إذ كان المرابون يتحكمون كما

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية ص١٢٥.

(٢) لعل الأستاذ الزرقا يريد إبراز مزايا الشريعة الإسلامية، ولكن روح الانهزام أوصلته لآراء غريبة تناقض إجماع المسلمين، وتصادم صريح النصوص الشرعية.

(٣) عن الإسلام والحضارة الغربية، ص١٢٨، وهذا رأي عامة أتباع المدرسة العصرية.

يشاؤون بالفقير المحتاج إلى القرض الاستهلاكي لا الاستثماري» ومن الحلول قوله: «تأميم المصارف لحساب الدولة، فينتفي عندئذ معنى الربا من الفائدة الجزئية التي تؤخذ عن القرض إذ تعود عندئذ إلى خزينة الدولة لمصلحة المجموع»[١].

ـ دراسة «الإسلام في العصر الحديث» (ولفرد كانتويل سميث)[٢]:

اهتم المستشرقون بالدراسات في مجال «تطوير الشريعة الإسلامية» في سياق تبديل الإسلام من الداخل ليتوافق مع المذاهب والنظم الغربية الحديثة.

ومن أبرزهم في هذا المجال المستشرق الإنجليزي (جب) في كتابيه «وجهة الإسلام»، و«الاتجاهات الحديثة في الإسلام»[٣].

ومن هذه الدراسات كتاب «الإسلام في العصر الحديث» وقد تم تمويله من مؤسسة روكفلر الأمريكية، وقد تفرغ سميث لهذا الغرض، وتنقل في معظم البلاد الإسلامية[٤].

وقد ركز في هذا الكتاب على قضية تطوير الإسلام، وأشاد بالتفسير

---

(١) عن الإسلام والحضارة الغربية ص١٢٩، وله رأي غريب في جواز القوانين الوضعية بعد ربطها بالمذاهب الفقهية ملفقةً. وانظر حول هذا المؤتمر بتوسع: الإسلام والحضارة الغربية ص١٢٥ ـ ١٤٥.

(٢) ولفرد كانتويل سميث، حصل على درجة الدكتوراه في جامعة برينستون سنة ١٩٤٨م تحت إشراف المستشرق المعروف هـ. ا. ر. جب، وقد تتلمذ عليه قبل ذلك في جامعة كامبريدج، وموضوع بحثه في الدكتوراه «مجلة الأزهر: عرض ونقد»، وقد أصبح: مدير معهد الدراسات الإسلامية وأستاذ الدين المقارن في جامعة ماكجيل بكندا. انظر: الإسلام والحضارة الغربية ص١٤٧.

(٣) انظر حول دراسات المستشرقين في مجال تطوير الشريعة كتاب: المستشرقون ـ د/ عابد السفياني ـ (كاملاً).

(٤) انظر: الإسلام والحضارة الغربية ص١٤٨.

الجديد للإسلام على يد أتاتورك، ويرى أن باكستان لا تنجح كدولة علمانية إلا إذا اقتنع الناس بأن الدولة الإسلامية هي في حقيقتها دولة علمانية.

وقد دافع المؤلف عن الليبرالية والعلمانية زاعماً أنها لا تتعارض مع الإسلام، ويرى أن من الواجب ربط هذه المذاهب بالدين وتفسيرها تفسيراً إسلامياً مقبولاً، وأن هذا هو السبيل الوحيد لدعم وجودها، وتعميق جذورها في العالم الإسلامي[(١)].

ويقول في وضوح تام «إن التحررية liberalism، والإنسانية humanism، إذا قدر لهما أي رواج في العالم الإسلامي، فسوف يكونان في صورة تحرر إسلامي، وإنسانية إسلامية، أو يبنيان على أساس ديني في أي حال»[(٢)].

ويقول أيضاً: «إن التحررية التي تستمد من تاريخ الإسلام أبقى أثراً من التحررية التي تستمد من الغرب»[(٣)].

ـ دراسة «الليبرالية الإسلامية: نقد للأيديلوجيات التنموية «ليونارد بايندر»[(٤)]:

وهذه الدراسة عبارة عن كتاب صدر عام ١٩٨٨م عن مطبعة جامعة شيكاغو، وقد اعتنى بدراسة العلاقة بين الليبرالية الإسلامية والليبرالية السياسية، وينطلق في توضيح هذه العلاقة من أن العلمانية تنخفض معدلات قبولها، ومن المستبعد أن تصلح كأساس أيديولوجي لليبرالية السياسية في

(١) انظر: الإسلام والحضارة الغربية ص١٦١.
(٢) عن المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) عن المرجع السابق، ونفس الصفحة، وللتوسع في دراسة قضايا الكتاب. انظر: المرجع السابق ص١٤٧ ـ ١٦٩؛ والمستشرقون ص٤٦ ـ ٥١ وغيرها.
(٤) أكاديمي أمريكي.

الشرق الأوسط، وأن ظهور الليبرالية السياسية في الشرق الأوسط مرهون ببلورة تيار قوي لليبرالية الإسلامية[١].

ـ تقرير مؤسسة راند الأمريكية[٢] عن الإسلام الديمقراطي:

يعد هذا التقرير من أحدث الوثائق الأمريكية في التعامل مع الإسلام، فقد نُشر هذا التقرير عام ٢٠٠٣م بعنوان «إسلام حضاري ديمقراطي، شركاء وموارد وإستراتيجيات»[٣]، وكاتبة التقرير: «شيريل بينارد»[٤].

وقد بيَّن التقرير هدفه في قوله: «يتطلب ابتكار مقاربة رشيدة إدراكاً لدقائق الصراع الإيديولوجي الإسلامي الداخلي المتواصل بغية معرفة الشركاء المناسبين وتحديد الأهداف والوسائل الواقعية لتعزيز تطوره بأسلوب إيجابي»[٥].

وقد انطلق التقرير من أن «الإسلام» له تفسيرات متعددة، وقراءات متباينة، والغرب يسعى إلى إسلام يتماشى مع الأوضاع الدولية القائمة بعيداً عن العناصر التي تجعل منه مقاوماً للغرب، وما تسببه من حالة عدم

---

(١) انظر: مقال نظرية الإسلام الليبرالي ـ السيد يس ـ صحيفة الأهرام المصرية ـ الأربعاء ٢١ يوليو ٢٠٠٤م.

(٢) مؤسسة راند تعرف نفسها بأنها: «منظمة غير ربحية تُعنَى بالأبحاث وتوفر حلولاً موضوعية وفاعلة للتحديات التي يواجهها القطاعان العام والخاص في كل أرجاء العالم. ولا تعكس مطبوعات مؤسسة راند آراء أو أفكار عملائها وداعميها» انظر: إسلام حضاري ديمقراطي ص٢.

(٣) اعتمدت في ترجمة التقرير على ترجمة مؤسسة راند نفسها في موقعها على الإنترنت: (www.rand.org).

(٤) كاتبة التقرير «شيريل بينارد» شخصية مقربة من صناع القرار في الإدارة الأمريكية، وهي زوجة السفير الأمريكي في العراق «زلماي خليل زاده» الذي انتقل بعد ذلك إلى هيئة الأمم المتحدة سفيراً للولايات المتحدة فيها.

(٥) إسلام حضاري ديمقراطي ص٤.

استقرار وإرهاب حسب رؤية التقرير[١].

وقد تم تحديد الحلول الكفيلة للخروج من مشكلة التخلف والأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي من خلال أربعة مواقف، يمثل كلَّ موقف تيارٌ فكري معين.

وقد رصد التقرير المواقف الرئيسة على النحو التالي:

ـ **الأصوليون**: «ويرفضون القيم الديمقراطية والثقافة الغربية المعاصرة، وينشدون دولة فاشستية متزمتة تطبق آراءهم المتطرفة في الشرع الإسلامي وأخلاقياتهم. ويبدون استعدادهم لاستخدام الابتكارات والوسائل التكنولوجية الحديثة في سبيل تحقيق هذا الهدف»[٢].

ـ **التقليديون**: وينشدون مجتمعاً محافظاً. ويشككون في كل ما هو حديث ومبتكر ومغاير[٣].

ـ **المجددون**[٤]: ويرغبون بأن يشكل العالم الإسلامي جزءاً من التجدد العالمي، كما يتمنون أن تدخل الحداثة على الإسلام فيتطور تماشياً مع عصره[٥].

---

(١) انظر: إسلام حضاري ديمقراطي ص٨.

(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحة، وقد مثل على ذلك بالمجاهدين وأتباع منهج أهل السنة والجماعة وسماهم (الوهابية).

(٣) انظر: إسلام حضاري ديمقراطي ص٨، وقد مثل للتقليديين المحافظين بشيخ الأزهر (طنطاوي)، وللتقليديين الإصلاحيين بالقرضاوي.

(٤) جاء في بعض الترجمات الأخرىٰ «الحداثيون»، وهذه الترجمة (المجددون) أدق وأوضح في تحديد المراد، فعبارة «الحداثيون» تسبب إشكالاً في التفريق بين هذا الاتجاه والاتجاه الآخر (العلمانيون) لأنه يعبر عن (العلمانيين) في الأدبيات العربية بـ(الحداثيين)، بينما الترجمة الرسمية التي اعتمدت عليها تبين أن هذا الاتجاه يراد به ما يسمى في الأدبيات العربية (العصرانيون) وهم الذين يفسرون الإسلام بطريقة حديثة توافق الفكر الغربي المعاصر.

(٥) انظر: إسلام حضاري ديمقراطي ص٩ وذكر أمثلة منهم: محمد شحرور، ونوال =

ـ **العلمانيون**: ويدعون «إلى أن يتقبل العالم الإسلامي فكرة الفصل بين الدين والدولة على شاكلة الدول الديمقراطية الصناعية الغربية التي أحالت الدين إلى الوضع الفردي الخصوصي»[(١)].

أما الأصوليون فمرفوضون وغير وارد أن يتم لهم دعم بأي وجه من الوجوه؛ لأنهم أعداء وخصوم، بينما التقليديون يتأرجحون بين من تكون آراؤه قريبة من الأصوليين (محافظة)، ومن يتقبل الديمقراطية الحديثة، وثقافة الحداثة وقيمها، وقد سماه التقرير «التقليدي الإصلاحي»[(٢)]. أما العلمانيون والمجددون فهم الأقرب للغرب لكن موقفهم أضعف بالمقارنة مع المجموعات الأخرى، «لأنهم يفتقرون للدعم القوي والموارد المالية، والبنية التحتية الفعالة وبرنامج سياسي عام»[(٣)].

ويرجح التقرير دعم «المجددين» على العلمانيين لأن العلمانيين مرفوضون في المجتمع، وليس لديهم قدرة على قراءة الإسلام بطريقة جديدة تجعله موافقاً للديمقراطية والحداثة الغربية، مع أن العلمانيين هم الموافقون للفكر الغربي بشكل كامل[(٤)].

ولعل المهم في هذا التقرير مما له ارتباط بالبحث هو توضيح آراء المجددين كما يراها التقرير، والإستراتيجية المقترحة لإيجاد الإسلام الديمقراطي المتوافق مع الهوى الأمريكي.

يقول التقرير: «أما المجددون فيسعون إلى تطبيق تغييرات واسعة النطاق على طريقة تفهم الإسلام الأصيل، وممارسته في أيامنا الحالية،

= السعداوي، وبعض الكتاب الموجودين في الغرب.

(١) انظر: إسلام حضاري ديمقراطي ص٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٩.

(٤) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.

ويودون القضاء على الضغط الناتج عن التقاليد المحلية والإقليمية التي تشابكت على مر السنين مع الإسلام.

ويؤمنون أكثر بتاريخية الإسلام أي: أنهم يعتقدون بأن الإسلام، كما كان يمارس في أيام الرسول يعكس حقائق خالدة، وظروفاً تاريخية تتلاءم مع تلك الحقبة لكنها لم تعد سارية المفعول اليوم.

وهم يعتقدون بإمكانية تحديد «جوهر أساسي» للمعتقد الإسلامي، وبأن هذا الجوهر لن يبقى سليماً خالياً من الشوائب فحسب، بل سيقوى بالتغيرات، وحتى الهامة منها، التي تعكس تغير الأزمان والظروف الاجتماعية والأحداث التاريخية.

ويعتبر تقدير المجددين وإعجابهم بخصوصيات الإسلام مختلفاً إلى حد ما، وأكثر تجريداً من تلك التي يوليها الأصوليون والتقليديون إعجابهم إذ إن قيمهم الجوهرية ـ أي: أهمية الضمير البشري، والمجتمع القائم على المسؤولية الاجتماعية والمساواة والحرية ـ تتماشى بسهولة مع القوانين الديمقراطية العصرية»[١].

ويقول أيضاً: «أما المجددون فيحلمون بمجتمع يمكن للمواطن فيه أن يعبر عن تقواه وإيمانه بالأسلوب الذي يعتبره شخصياً مناسباً، وأن يقرر بنفسه المسائل الأخلاقية وأسلوب الحياة الذي يمليه عليه ضميره، وأن يكون على خلق سليم قناعةً منه وليس قسراً من قوى خارجية، وأن يقيم نظامه السياسي على مبادئ العدالة والمساواة. ويتعين على هذا النظام أن يتعايش بسلام مع أنظمة وديانات أخرى»[٢].

وقد أشار التقرير إلى آراء المجددين في قضايا متعددة ومنها ما يلي:

---

(١) إسلام حضاري ديمقراطي ص١٧.

(٢) المرجع السابق ص١٩.

ـ «يتضمن الإسلام مفاهيم ديمقراطية ينبغي أن تبرز إلى الواجهة»[١].

ـ «يتضمن الإسلام المفاهيم الأساسية لحقوق الإنسان والحرية الفردية بما فيها حرية ارتكاب الأخطاء»[٢].

ـ يرفضون تعدد الزوجات «باعتباره ممارسة قديمة العهد كتلك المنصوص عليها في ديانات أخرى، فإنها لا تعد مناسبة، وثمة براهين تبين بأن النبي محمد كان يحاول إلغائها»[٣]. حسب تعبير التقرير.

ـ ويرفضون الحدود والقصاص ويرون «أن هذه الحدود إما قديمة بالية تتماشى مع الأعراف الخاصة بحقبتها، أو أنه أسيء تفسيرها منذ البداية»[٤].

ـ «لا يتطلب الإسلام من المرأة ارتداء أي شكل من أشكال الحجاب أو غطاء الرأس، ولا توجد أي براهين أو أدلة تثبت هذه القوانين، وينوط الأمر بالفرد في تقرير ما يرغب ارتداءَه.

ولا يجب أن تلقى على المرأة اللائمة لما يمكن أن يدور في أذهان الرجال من أفكار فاسقة، ذلك لأن القرآن كان واضحاً في أمر الرجال «بغض النظر» أي: عدم إمعان النظر بشهوانية للنساء وبالعكس»[٥].

ـ اعتبار ضرب الزوجة «غير مسموح (به) وقائماً على تفسير ديني مغلوط، ويتعارض بوضوح مع روح الإسلام للزواج والعلاقات بين الجنسين»[٦].

(١) إسلام حضاري ديمقراطي ص٢٣.
(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٤) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٥) المرجع السابق ص٢٦.
(٦) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

ـ «ويرون حول الأقليات بأنه «يجب معاملتهم على قدم المساواة»[١]. وفق مبدأ المواطنة.

ـ «لم يكن يقصد بالإسلام أن يكون دولة بل تشريعاً، وفلسفة مرشدة للحياة. ويكون الفرد مسؤولاً شخصياً عن سلوكه وقراراته في سياق مجتمع دائم التقلب من الأفراد العقلانيين»[٢].

ـ «العائلة والمجتمع هامان في الإسلام، ويتعين على الرجل والمرأة أن يكونا مسؤولين عنهما، وتكون كافة المهن، وكل أشكال المناصب العامة والسياسية مفتوحة أمام النساء، هكذا كان الحال في زمن الرسول محمد عندما شاركت النساء حتى في معارك الجيش، وعينت في مناصب قضائية، وحتى أنها أمت الرجال في الصلاة، ولا شك بأن هذا هو الحال اليوم»[٣].

ـ «الجهاد مصطلح رمزي يشير للتطوير الشخصي لروح الفرد»[٤].

ـ وحول مصادر التلقي للعقيدة والشريعة يرون أنها: «القرآن والسنة، والفلسفة التاريخية والمعاصرة، والقوانين الحديثة والقواعد الأخلاقية في إطار مسعى لفهم جوهر روح الإسلام في سياق الزمن الحاضر»[٥].

وقد ميز التقرير بين رؤية المجددين ـ الذين يحْظون برعاية أمريكية مميزة ـ للديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات، ورؤية غيرهم ممن يدعي توافق الإسلام مع الديمقراطية.

---

(١) إسلام حضاري ديمقراطي ص٢٦.
(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق ص٢٨.
(٤) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٥) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

فقد صرح عدد كبير من الكُتّاب الإسلاميين بأن الإسلام لا يناقض الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات ويدعو لها ويوافقها، بل إنه أول من نادى بها[١].

ومع ذلك فإن التقرير لا يعتبر هؤلاء هم المقصودون بتبني «الإسلام الديمقراطي»، ويقول في ذلك: «وإلى جانب اللهجة التي تجمع، على درجات مختلفة، النبرة الدفاعية والاعتذارية فإن هذه الكتابات تحتوي عادة على مواقف وفلسفات تكون أساساً شاذة عن المجتمع المدني العصري. وتكمن المشكلة الرئيسية في عدم تناغم الأساسيات الفلسفية للتيارين. إذ ترتكز الديمقراطية العصرية على قيم التنوير في حين يتعارض التيار التقليدي مع هذه القيم ويعتبرها مصدراً للفساد والشرور.

فالتقليدية[٢] متناقضة مع المتطلبات الأساسية للتوجه الفكري الديمقراطي الحديث المتضمن للفكر النقدي وتسوية المشاكل بشكل خلّاق، والحرية الفردية والعلمانية. قد نتجاهل هذه الاختلافات لفترة من الزمن إلا أنها لن تزول ولا بد أن نصل عاجلا أم آجلاً لنقطة اختلاف»[٣]، ويقول: «ولن يقدم المجتمع المدني الديمقراطي المعاصر الدعم للشريعة التي يطالب بها التقليديون، فالتيار المجدد لا يعتبر حكم الإعدام لارتكاب الزنى أو الجلد وبتر الأعضاء عقوبات جنائية مقبولة، وهكذا فإنه لن يتكيف مع فرض الفصل بين الذكور والإناث، أو التمييز ضد النساء المتطرف

---

(١) انظر مثلاً: الشيخ يوسف القرضاوي (موقع إسلام أون لاين)، والإسلام والديمقراطية ـ فهمي هويدي ـ.

(٢) يصنف التقرير الشيخ يوسف القرضاوي بأنه «تقليدي إصلاحي» لكنه يراه متناقضاً ومضطرباً، وضرب مثالاً لذلك بأنه نظر لقضية حدّ الردة نظرة ليبرالية منطلقاً من حرية المعتقد، ولكنه التف على حد الزنى مع اعتذاره بشدة شروطه. انظر: إسلام حضاري ديمقراطي ص٤٦.

(٣) المرجع السابق ص٤٥ ـ ٤٦.

والفاضح في قانون الأسرة والعدالة الجنائية، والحياة العامة والسياسية»[١].

وقد صرح التقرير بالحليف الأساسي الذي يعول عليه في قيام إسلام ديمقراطي يوافق مصالح الغربيين فقال: «تتطابق رؤية المجددين مع رؤيتنا. ومن بين كل المجموعات، تتميز هذه المجموعة بالتحديد بأنها الأكثر تجانساً مع قيمها، ومع روح المجتمع الديمقراطي العصري»[٢].

ويقول: «بالاستناد إلى أسس أيديولوجية، يعتبر المجددون الوسيلة الأكثر مصداقية لتطوير ونقل الإسلام الديمقراطي إلا أنهم يرزحون في الوقت الحالي تحت وطأة عدد من المعوقات التي تعيق إلى حد كبير فعالياتهم»[٣].

ثم بين هذه المعوقات وهي: ضعف الدعم المالي، وقلة الدعم السياسي، وتعرضهم للخطر مثل الاتهام بالردة، والخضوع للمحاكمة، والمنع من الكتابة والعمل وغيرها[٤].

وقد تضمن التقرير وسائل وآليات دعم هذه المجموعة بشكل خاص على النحو التالي[٥]:

- نشر وتوزيع أعمالهم بأسعار مخفضة.
- تشجيعهم على التوجه في كتاباتهم للجمهور العام والشباب.
- إدراج آرائهم في برنامج التربية الإسلامية.

---

(١) إسلام حضاري ديمقراطي ص٤٦.
(٢) المرجع السابق ص٤٩.
(٣) المرجع السابق ص٥١.
(٤) انظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٥) انظر: المرجع السابق ص٥٤.

ـ توفير منبر عام لهم[(١)].

ـ تعميم المعرفة بآرائهم وأحكامهم حول مسائل هامة ذات صلة بتفسير الشرع بحيث تتنافس مع آراء الأصوليين والتقليديين الذين يمتلكون مواقع إلكترونية ودور نشر ومدارس ومعاهد والكثير غيرها من الوسائل الكفيلة بنشر وجهات نظرهم.

ـ التعريف بالعلمانيين والمجددين على أنهم خيار «مضاد للثقافة» للشباب الإسلامي الساخط.

ـ تسهيل وتشجيع تعميم المعرفة بالتاريخ والثقافة غير الإسلامية والسابقة لظهور الإسلام في وسائل الإعلام، ومناهج الدول ذات الصلة.

ـ المساعدة في تنمية المنظمات المدنية المستقلة بغية تعزيز الثقافة المدنية وفتح المجالات أمام المواطنين العاديين لتعليم أنفسهم الإجراءات السياسية والتعبير عن آرائهم.

ويمكن لنا أن ننقل الإستراتيجية كاملة بنصها من التقرير ليتضح لنا الإطار العام الذي يسعى له، ويرغب في حصوله حيث تقول بينارد:

(١) هذه الآليّة تحققت في «المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري»، وهي مؤسسة للكتّاب الليبراليين والعلمانيين كما يصفها أصحابها، وقد عقدت مؤتمرها الأول في بيروت ٢٩ ـ ٣٠ ـ آيار/ ٢٠٠٤م، بعنوان «الحداثة والحداثة العربية»، ويرأسها نصر حامد أبو زيد، ويشارك فيها: محمد أركون، وجورج طرابيشي، ومحمد الشرفي، وعبد المجيد الشرفي وغيرهم، وهذه المجموعة هي التي قصدها التقرير بـ«المجددين» وتقوم المؤسسة بالترجمة، والتحقيق، والتأليف للكتب، وقد صدر عن المؤسسة كتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي في الرد على الملحد أبي بكر الرازي، وتعود أهمية نشر الكتاب عندهم إلى احتفاظه بنصوص أبي بكر الرازي التي ضاعت بسبب التدمير والاستئصال ـ حسب تعبيرهم ـ. انظر: جريدة إيلاف الإلكترونية في تاريخ: ٦ مايو ٢٠٠٤م. ثم تحولت هذه المؤسسة إلى مسمى آخر وهو «رابطة العقلانيين العرب»، ولا تزال مستمرة إلى الآن، ولها مطبوعات بالاشتراك مع بعض دور النشر العربية، ومقرّها باريس.

«وتسعى هذه المقاربة لتقوية ورعاية تطوير إسلام مدني ديمقراطي كما تعزز التحديث والتنمية وتوفير المرونة اللازمة للتعامل كما يتناسب مع أوضاع مختلفة وتخفض مستوى خطورة التأثيرات السلبية غير المقصودة. وفيما يلي وصف لإستراتيجية مقترحة:

ـ توفير الدعم للمجددين أولاً من خلال تقوية رؤيتهم للإسلام على حساب رؤية التقليديين عبر تعزيز منبر واسع القاعدة لهم كي يعبروا منه عن[١] آرائهم وينشروها. كما يجب أن يحظوا هم، وليس التقليديين بقوة الظهور أمام الجمهور على أنهم صورة الإسلام المعاصر.

ـ توفير الدعم للعلمانيين حسب الحالات.

ـ تشجيع المؤسسات والبرامج المدنية والثقافية للعلمانية.

ـ توفير الدعم الكافي للتقليديين كي يحافظوا على قوتهم في مواجهة الأصوليين (في حال كانوا هم من نختارهم)[٢] وتفادي إقامة تحالف وثيق بين المجموعتين، أما ضمن مجموعة التقليديين، فينبغي القيام بتشجيع انتقائي لكل من يبدو أكثر تماشياً نسبياً مع المجتمع المدني الحديث. فعلى سبيل المثال، تكون بعض كليات الشريعة الإسلامية أكثر انقياداً لآرائنا حول العدالة من كليات أخرى.

ـ وأخيراً: معارضة الأصوليين معارضة قوية من خلال ضرب مواطن ضعفهم في مواقفهم الإسلامية، والأيديولوجية، وفضح ما يمكن أن يسبب رفض المثاليين الشباب، وليس التقليديين ممن يشكلون جمهورهم عبر إبراز فسادهم وعنفهم وجهلهم وأخطائهم المنحازة والواضحة في

---

(١) الموجود في المطبوعة: (على) ولعله خطأ مطبعي.

(٢) يؤكد التقرير أن التقليديين وبالذات الاتجاه الإصلاحي قد يكون خياراً استراتيجياً لأمريكا لا سيما من كانت آراؤه قريبة من المجددين؛ لأنه يحقق الهدف وهو دعم القيم والأفكار الأمريكية التي تمهد لمشاريعها السياسية والاقتصادية.

تطبيقهم للإسلام، وعجزهم عن تبوُّؤ القيادة، واستلام الحكم.

وقد يبدو من الضروري القيام ببعض النشاطات الإضافية التي تضرب في الصميم بغية دعم المقاربة الشاملة مثل:

• المساعدة على كسر الاحتكار الأصولي والتقليدي في تعريف الإسلام وتفسيره وتأويله.

• تحديد أسماء العلماء المجددين المناسبين لإدارة موقع ويب إلكتروني يجيب على الأسئلة المرتبطة بالسلوك اليومي وتوفير آراء شرعية إسلامية مجددة.

• تشجيع العلماء المجددين على كتابة كتب دراسية ووضع مناهج تعليمية.

• نشر كتب تعريفية بأسعار مدعومة كي تكون متوفرة بموازاة أبحاث كتب الأصوليين.

• استخدام وسائل الإعلام الإقليمي الشعبي مثل الراديو لنشر أفكار المسلمين المجددين وممارساتهم بغية توسيع الآفاق الدولية لمعنى الإسلام»[(١)].

٢ ـ نماذج تطبيقية لدعاة (الإسلام الليبرالي):

تعددت كتابات المستغربين ـ بكل اتجاهاتهم ـ في القضايا الإسلامية، والعودة لكتب العلماء السابقين، والاستدلال بالنصوص الشرعية بهدف تطوير الإسلام وقراءته قراءة جديدة، تبقي على الاسم الظاهر للإسلام، مع إلغاء حقيقته.

وقد اتجهوا إلى النص الشرعي وألغوا مدلوله، ووضعوا منهجاً جديداً

(١) إسلام حضاري ديمقراطي ص٥٩ ـ ٦٠.

في تأويله وتفسيره، ألغوا بموجبه حقيقة الألوهية والنبوة والغيبيات، وتحكيم الشريعة الإسلامية وغيرها. وقد اعتمدوا في تفسير القرآن على منهج مادي وهو «الهيرمينوطيقا»، ومن خلاله أنكروا ألوهية الدين، واعتبروا مصدره الإنسان (أنسنة الدين) وذلك بإحلال الإنسان محل الله، وإحلال القارئ محل الوحي، وجعل الوحي في النص الديني هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ[١]، ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه «حسن حنفي» حيث يقول: «إن (الله) لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرج؛ أي: أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً... إنه لا يعبر عن معنى معين، إنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة، أو بتصور من العقل، هو ردة فعل على حالة نفسية أو تعبير عن إحساس أكثر منه تعبيراً عن فقد، يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبوا إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضاً في الشهود الجماهيري هو الله»[٢]، ويقول أيضاً: «فالصفات السبع هي في حقيقة الأمر صفات إنسانية خالصة، فالإنسان هو العالم، والقادر، والحي، والسميع، والبصير، والمريد، والمتكلم... هذه الصفات في الإنسان ومنه على الحقيقة، وفي الله وإليه على المجاز»[٣].

ومع أن هذا الإلحاد والإنكار لوجود الله تعالى منافٍ للإسلام من أصله إلا أن حسن حنفي يلصقه بالإسلام، ويحتج لذلك بكتابات ابن عربي وابن سبعين والحلاج وغيرهم من زنادقة وحدة الوجود، وكتابات الفلاسفة كابن سينا وغيره، ويعتبر ذلك قراءة إسلامية للإسلام مختلفة عن القراءات السلفية غير العقلانية[٤]. وهو بهذا يؤسس للإلحاد الشيوعي

(١) انظر: مقالات الغلو الديني واللاديني ص٧٨.
(٢) من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٦٣٩.
(٣) المرجع السابق ٢/ ٦٠٢ ـ ٦٠٤.
(٤) انظر: التراث والتجديد، الكتاب كله، دراسات إسلامية، الكتاب كله.

إسلامياً[١]. وبهذه الطريقة يناقش «أبو زيد» قضية النبوة ويجعلها إنسانية محضة، ولا تعدو أن تكون اتصالاً بين الفكر والواقع، وهي مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن «فاعلية المخيلة الإنسانية»[٢]، وأساس هذا الفكر الإلحادي هو أن تأويل النص لا توجد له حقيقة موضوعية وليس له معيار لمعرفة الحق من الباطل؛ لأنه مرآة صامتة «فالنص أخرس، صامت، مؤلفه قد مات، والمؤول هو الذي يجعله يتكلم»، والنتيجة أنه مع تعدد القراءات يكون كل قراءة ظنية ممكنة الصدق أو الكذب، ولا يمكن إقامة البرهان عليها[٣].

ويمكن أن نضرب مثالاً على هذه التأويلات الغريبة حيث يقول حسن حنفي في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١ ـ ٢٢]: «هو صورة فنية، الغاية منها إثبات تدوين العلم، فالعلم المدون أكثر دقة من العلم المحفوظ في الذاكرة أو المتصور في الذهن»[٤].

وبهذا يتبين أن تأليه الإنسان والعقل، وأنسنة الوحي والإسلام والغيب والنبوة هو التفسير الجديد والتطوير الحديث للإسلام. وهذا الفكر الإلحادي هو المعني «بتاريخية النص»، حيث يرون أن النص بشري له ظروفه التاريخية، يجب أن يؤول إلى معانٍ حديثة متوافقة مع مقتضيات العصر، ويعتبرون ذلك «تجديداً للخطاب الديني»[٥]، وهذا الاتجاه لحسن حنفي يعتبره تلميذه نصر حامد أبو زيد جبناً عن قول الحقيقة فهو يرى أن هذا التأويل الذي حول الوحي إلى واقعة تاريخية وطبيعية، وخبرة بشرية،

---

(١) انظر حول الموضوع كتاب: «التفسير الماركسي للإسلام» محمد عمارة.
(٢) انظر: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن ص٣٨ ـ ٦٥.
(٣) انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة ـ عدد ١٩ ص٩٠ ـ ١٠٠.
(٤) من العقيدة إلى الثورة ٤/ ١٣٥.
(٥) انظر: دراسات إسلامية ص١٢٨، ٣٠٠ وغيرها.

ونشاط ذهني ليس له أي ارتباط غيبي إلٰهي خارج الإنسان فيه خلخلة لبنية الفكر الديني المسيطر، ولكنه ليس تأويلا ـ حسب رأيه ـ بل هو «تلوين»؛ لأنه بعد القول: «بتاريخية النص» ليس هناك ثمرة من استمرار الوحي بكل عقائده في التوحيد والبعث والجزاء[١].

ولكن هذه الجرأة التي أبداها أبو زيد لم تجعله يعلن القطيعة مع الصورة الشكلية لاسم الإسلام، بل استمر في الكتابة حول النص الديني ووسائل تأويله[٢].

وهذا يؤكد أن هؤلاء الملاحدة يهدفون إلى إبطال الإسلام وهدمه من داخله كما حاولت الزنادقة من الباطنية والحلولية والفلاسفة من قبل.

ومن النماذج التطبيقية لهذا الفكر «فصل الدين عن الدولة»، و«تنحية الشريعة وتطبيق القوانين الوضعية»، ولهذا ظهر ما يسمى «الإسلام العلماني»[٣].

يقول حسن حنفي: «نشأت العلمانية استرداداً للإنسان، ولحريته في السلوك والتعبير، وحريته في الفهم والإدراك، ورفض لكل أشكال الوصاية عليه، ولأي سلطة فوقية إلا سلطة العقل والضمير !! العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ»[٤]. والفصل بين الدين والدولة، واعتبار الدين شأناً شخصياً بينما الدولة أمرٌ مدنيٌّ يبنى على العقل والمصلحة من النقاط التي اتفق عليها كُتَّاب المدرسة العصرانية الحديثة[٥] منذ أيام علي عبد الرزاق في كتابه

(١) انظر: نقد الخطاب الديني ص١٧٢، ١٧٤ ـ ١٧٩.
(٢) من كتبه في هذا المجال: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن.
(٣) انظر كثيراً من النصوص في هذا المجال في كتاب: العصرانيون ص٢٧٤ ـ ٢٨٤.
(٤) التراث والتجديد ص٦٩.
(٥) العصرانية (modernism): حركة تجديد واسعة نشطت في داخل الأديان الكبرى، =

«الإسلام وأصول الحكم» وإلى زماننا المعاصر[١].

ولا شك أن العصرانية وسيلة موصلة إلى العلمانية فيما مضى، أما الآن فقد اتفق العصرانيون والعلمانيون في تأويل عقائد الإسلام وأحكامه وأخلاقه ليتوافق مع التحديث الغربي، وهذا ما أصبح يعرف بالإسلام الليبرالي.

وقضية الموقف من الآخر والاعتراف به من أهم القضايا التي يناقض فيها دعاة الإسلام الليبرالي أصول الدين وحقيقة الإسلام والولاء والبراء.

فالأديان السماوية متساوية في الصحة والقبول ـ عندهم ـ، وهذا يقتضي عدم تكفير الآخر المنافي في أساس الدين، يقول عبد العزيز كامل: «ونحن في منطقة الشرق الأوسط نؤمن بالتوحيد بطريقة أو بأخرى. وأقولها واضحة: يستوي في هذا الإسلام والمسيحية واليهودية، حتى الإيمان بالأقانيم الثلاثة في الفكر المسيحي يختم بإله واحد، هذه منطقة توحيد والصور تختلف، حتى في مصر القديمة مع التعدد الظاهري كان للآلهة كبير هو أوزير»[٢]. وتقوم فكرة الاعتراف بالآخر واعتقاد صحة إيمانه، وفي أقل تقدير عدم الجزم ببطلان عقيدة الآخر على أساس التعددية والتنوع والاختلاف.

= داخل اليهودية، والنصرانية والإسلام، وهي مصطلح خاص تعني وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة، يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة. انظر: المورد ص٥٨٦.

(١) انظر: العصريون معتزلة اليوم (يوسف كمال)؛ والعصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب (محمد حامد الناصر)؛ ومفهوم تجديد الدين (بسطامي محمد سعيد).

(٢) انظر: الإسلام والعصر ص١٩٤. وانظر نصوص كثيرة في: العصريون معتزلة اليوم ص٣٠ ـ ٤٠.

ويتسع تعدد الحق عندهم إلى أن يصل إلى تصحيح الأديان الأخرى غير دين الإسلام، أو على الأقل عدم الجزم والتأكيد على أن عقائدهم باطلة؛ لأن هذا الجزم فكرة وثوقية مستعلية غير معترفة بالآخر.

وهذا الجزم والقطع هو الطريقة الأصولية المتشددة في كل الأديان بما في ذلك دين الإسلام كما يزعمون؛ لأن الانفتاح العقلي يؤدي إلى التنوع، والإقرار بالاختلاف، واحتمال صحة رأي الآخر وعقيدته كما تتضمن احتمال عدم الصحة الجازمة لدى أصحاب الرؤية الوثوقية[(١)] وقضية الموقف من الآخر وعدم تكفيره أو إقصائه من القضايا المتفق عليها بين كُتّاب هذه المدرسة (الإسلام الليبرالي) ومفكريها.

ويربط الدكتور عبد الله إبراهيم[(٢)] بين هذا التصور للموقف من الآخر، والإيمان بالتعددية، وبين علمنة الدين فيقول: «أنا سأكون واضحاً، التعددية الدينية تقتضي العلمنة، علمنة الدين، وإخضاع الظاهرة الدينية للبحث التاريخي والنقدي، وذلك لا يتم إلا بالفصل بين النص الديني المؤسس والتفاسير اللاحقة له. وتعريض تلك التفاسير إلى نقد جذري، يبين مدى تواطئها مع عصرها الذي ظهرت فيه، فهي تلزم أهلها وعصرها، ولا تلزمنا بشيء، أقصد التفاسير. حيثما ننجح بنقد التفاسير التي هي إسقاطات لرؤى ومفاهيم ومقولات، وجهاز ثقافي خاص بالمفسر، أو صاحب المذهب في عصره، أعتقد أننا نحرر الدين من العقبات التي تحول

(١) انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصره (العدد المزدوج ٣١ ـ ٣٢) (شتاء ربيع ٢٠٠٦)، موضوع «العيش سوياً في فضاء التنوع والاختلاف: مقاربات في التعددية الدينية والثقافية».

(٢) أستاذ جامعي، دكتوراه من جامعة بغداد، عمل في بعض الجامعات العراقية والليبية والقطرية، وحالياً خبير في الأمانة العامة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث في قطر، له مجموعة من الكتب في نقد المركزيات الثقافية. انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة (العدد المزدوج ٣١ ـ ٣٢) (شتاء ربيع ٢٠٠٦).

دون وصوله إلينا إذا نجحنا في هذه المهمة: مهمة علمنة الدين، تصبح الأرضية ممهدة للتعددية الدينية والثقافية؛ لأن الدين يصبح تجربة فردية تاريخية، وليس تجربة لاهوتية تلزم الجميع بالطاعة»[١].

ومدرسة الإسلام الليبرالي ذات تنوع عجيب في أشخاصها وأفكارها وأهدافهم ومقاصدهم وارتباطاتهم ومستوى آرائهم من حيث الغلو، فهي مكونة من نسيج متعدد يشكل تأويل الإسلام لموافقة العصر (العصرانية) قاعدته المشتركة.

ـ فقمة هذه المدرسة مجموعة من الزنادقة والملاحدة يناقضون جذور الإسلام وأصوله الأساسية[٢]، ومنهم بعض المخلطين في الفكر والعقيدة، ومنهم منهزمون من الكتاب الإسلاميين وبعض الفقهاء والدعاة.

ـ وتتنوع أفكارهم: فمنهم من يوافق الفلاسفة والحلولية والباطنية والملاحدة في نفي حقيقة الألوهية، والنبوة، والوحي، والغيبيات، ويرفض تحكيم الشريعة، ومنهم من يفصل بين الدين والدولة، ويرى ضرورة القانون الوضعي المدني، وضرورة الربا للاقتصاد المعاصر، وينفي الحجاب عن المرأة ويراه احتقاراً لها، ويرى البعض عدم الاستدلال إلا بالقرآن، وينفي السنة والإجماع، ويطالب بتجديد أصول الفقه وغيرها من العلوم المعيارية، ولهم آراء ترفض الولاء والبراء، وتكفير المشركين، وتنكر الجهاد، وتؤمن بالديمقراطية، والتعددية، والحريات بما في ذلك التصريح بنشر الإلحاد وغيرها من الأفكار الشاذة.

ـ وتختلف ارتباطاتهم: فمنهم عملاء للصليبية العالمية يتلقون الدعم

---

(١) انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة ـ الندوة السنوية في حج عام ٢٠٠٥م.

(٢) مثل: محمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وخليل عبد الكريم، والعفيف الأخضر، وسيد القمني، ونوال السعداوي، وأحمد البغدادي، ومحمد سيد عشماوي، وطارق رمضان، وغيرهم.

المادي من العدو، ويتعاونون معه، ويشاطرونه الأفكار وأسلوب العمل، ويدافعون عن سياسته، ومنهم مستلب حضارياً، منهزم فكرياً غير قادر على الرفض مع ظهور علامات العدوان ودلائله ولكنه لا يتقاضى شيئاً مادياً لآرائه، فهي ناشئة من الهزيمة الفكرية والنفسية مع قصور في العلم الشرعي، وتخليط في تكوينه الثقافي، ومنهم من يقف ضد المشروع الأمريكي ويناهضه، وهذا مع وجود آراء تقربه من مشروعه إلا أنه في تحسن مستمر، ووعي دائم، وتتكشف له الحقيقة، وهو مظنة العودة للحق إذا نوقش وتمت معه عملية حوار علمي مفيد.

ـ ويختلف مستوى آرائهم: فمنهم من يناقض أصل الدين في العقائد والأحكام والأخلاق والأمور الاجتماعية، وهو الذي تمت الإشارة إليه في تقرير مؤسسة راند الأمريكية مثل من ينكر الألوهية والنبوة والغيبيات ويرى «تاريخية النص»، ويرفض تحكيم الشريعة، والحجاب، ويبيح الربا وغيره. ومنهم من يناقض أصول الدين بدرجة أقل غلواً مثل من لا يكفر المشركين، ويرفض الولاء والبراء، ويرى ضرورة القوانين الوضعية والربا وغيرها، ومنهم روافد لا يصلون لهذه الدرجة ولكن آراءهم ترفدهم عن غير قصد مثل من ينفي وجوب كراهة الكفار، ويجوّز الحكم بالديمقراطية وغيرها(١).

---

(١) توسع البعض في إطلاق مصطلح «العصرانية» إلى درجة كبيرة، حيث أصبح البعض يطلقه على بعض العلماء والدعاة والفقهاء الذين لديهم آراء واجتهادات جزئية يرون فيها تجديداً يوافق حاجة الواقع المعاصر، وقد يكون في بعضها زلات غير مقبولة ولا تدخل في إطار الاجتهاد المشروع، وأرى أنه ينبغي التحرز عند إطلاق الأسماء والأحكام على الأشخاص والمؤسسات وعدم الجمع بين الأمور المختلفة في وعاء واحد؛ لأن الله تعالى أمر بالعدل كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟﴾، وإطلاق الأوصاف والأحكام دون حجة أو بينة مجانب للعدل الذي أمر الله تعالى به.

فإنه لا يجوز لأحد أن يقرن بين الملاحدة أو أهل البدع والضلالة وبين علماء =

رابعاً: تيارات الليبرالية:

جاءت الليبرالية إلى البلاد الإسلامية من خلال الاستعمار المباشر وإعادة تركيب البلاد المستعمرة على أسس ليبرالية تتوافق مع مصالح المحتل، وقد كان للمستغربين تأثير كبير في توسيع نطاق الليبرالية والمطالبة بها.

ولم تكن هناك حاجة ذاتية للفكر الليبرالي في البلاد الإسلامية، وما يوجد من خلل في الأمة الإسلامية في مجال الحريات يمكن علاجه بالالتزام الحقيقي بالإسلام، وهو الكفيل بتحقيق الحرية والعدل في حياتها، وهذا يؤكد أن الدعوة لليبرالية ذات مصدر خارجي أجنبي دعمته مجموعة معجبة بالغرب منهزمة أمام حضارته المادية.

وقد كانت البداية في الدعوة إلى الليبرالية تعتمد على الدعوة العامة للحرية واتباع الغرب في نهضته الجديدة للوصول إلى مستواه الحضاري المادي.

وهذه البداية تمت على يد تيارين هما:

ـ **تيار عصراني**: يربط بين دعوته للحرية والإسلام، مع انبهار بالحضارة الغربية، ومحاولة نسبة بعض منجزاتها المحددة للإسلام مثل

= اجتهدوا وأخطأوا في بعض الآراء حتى لو كان هناك مشابهة أحياناً لقول مبتدع ما دام أن العالم في أصوله ومجمل أقواله موافق للسنة وملتزم بها، والواجب الاعتماد على المنهج العلمي الدقيق في توصيف القول ولوازمه والحكم عليه بالمنهج الشرعي دون إفراط أو تفريط، ومعرفة الفرق بين ما ينافي أصول الدين أو قواعده الكلية، وبين الاجتهادات المحتملة للصواب والخطأ.

وأهل السنة والجماعة هم أرحم الخلق بالخلق، وأهل الإنصاف والعدل والالتزام التام بالكتاب والسنة قولاً وفعلاً، ولهذا تتحاكم إليهم الطوائف والفرق فيما يقعون فيه من خلاف، ويحكمون بينهم بما أمر الله تعالى به لا بالأهواء والآراء الخالصة أو الحزبية الضيّقة.

الحرية الديمقراطية، والتعددية، والاعتراف بالآخر وغيرها.

يقول الطهطاوي: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور.. وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية سياسية... الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان، وانطبع عليها فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالماً... إلخ»[١].

ويقول خير الدين التونسي: «إن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»[٢]. ويقول الكواكبي: «إن الحرية هي شجرة الخلد وسقياها قطرات من الدم المسفوح»[٣]

ويبدو الكلام في الحرية عاماً لكنه يعني الحرية الغربية التي سحرت الألباب وخطفت العيون في زمانهم كما تبين سابقاً، وقد وضع هذا التيار أسس «الإسلام الليبرالي» الذي يقارب بين الإسلام وقيم الحضارة الغربية ومنها «الحرية»، وقد فتح هذا التيار بوابة الزندقة التي تتلاعب في الدين باسم «تاريخيّة النص»، و«تعدد قراءات النص الديني»، و«نقد الخطاب الديني» وغيرها. ومع أن بدايات هذا التيار وبعض المنتسبين إليه لم يصلوا لهذه الزندقة إلا أنهم فتحوا الباب لهم، كما فتح المتكلمون ـ قديماً ـ الباب للباطنية والملاحدة من خلال التأويل.

ـ **تيار علماني**: يطالب «بالحرية» على الطريقة الليبرالية الغربية دون الحاجة إلى الربط بالدين، يقول أحمد لطفي السيد: «خلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية. فحريتنا هي نحن.. هي ذاتنا، ومفهوم ذاتنا هي أن

---

(١) المرشد الأمين ـ الأعمال الكاملة للطهطاوي ٣/ ٣٧٣ ـ ٣٧٤.
(٢) أقوم المسالك ص١٥٨.
(٣) طبائع الاستبداد ـ الأعمال الكاملة للكواكبي ـ ص٥٧.

الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية»[١].

وقد وضع «طه حسين»[٢] منهج النهضة في قوله: «هي أن نسير سير الأوروبيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة: خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحَبّ منها وما يعاب»[٣].

ويؤكد ذلك بقوله: «نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم، حتى نصبح جزءاً منها، لفظاً ومعنى، حقيقة وشكلاً»[٤].

وبهذا يتبين أن هذا التيار يطالب بالحرية الغربية دون تهذيب أو تغيير، وقد كان لنصارى العرب دور كبير في ترسيخ هذا الفكر من خلال صحفهم ومؤلفاتهم[٥].

وقد كانت هذه التيارات تهتم بالدعاية للفكر الليبرالي بصورة عامة، ولم تناقشه بطريقة علمية عميقة، ومما يؤكد ذلك أن صعود الليبرالية في البلاد الإسلامية لم يعرف مناهج الليبرالية واتجاهاتها الفكرية، وصراعها العقدي، ولهذا لم تتأثر بموجات المد والجزر لليبرالية الغربية.

يقول عبد الله العروي: «إن إنتاج الحقبة الليبرالية في التاريخ العربي

---

(١) مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع نقلاً عن مفهوم الحرية ص٥٠.

(٢) أديب وناقد مصري، ولد سنة ١٨٨٩م، فقد بصره وهو طفل صغير، اشتهر بآرائه في الأدب والحياة، وبموقفه السيئ من القضايا الإسلامية، أشهر آثاره: «الأيام» و«في الشعر الجاهلي» و«المعذّبون في الأرض» و«من تاريخ الأدب العربي»، توفي سنة ١٩٧٣م. معجم أعلام المورد ص١٧٢.

(٣) مستقبل الثقافة في مصر ص٤٣.

(٤) المرجع السابق ص٤٨، ويمكن مراجعة نقد الأستاذ سيد قطب له؛ وكتاب: تحت راية القرآن لمصطفى الرافعي.

(٥) يعتبر نصارى العرب من أول من أسس الصحافة في الوطن العربي، ومصر بشكل خاص، ومن خلال الصحف بثوا آراءهم الليبرالية، ومن هذه الصحف: المقتطف، والهلال، والأهرام، والمقطم، وغيرها.

إنتاج دعائي يستغل شتى أساليب الآداب والصحافة والتأليف القانوني. يتكوّن من ترجمات لأمهات الليبرالية الغربية، ومن تعاليق عليها، ومن روايات وأشعار تتغنى بالحرية، ومن بحوث تحيي وتؤول مذاهب إسلامية قديمة، وكل هذه الأنواع من التأليف تلعب نفس الدور وتروّج بين القراء الأفكار الليبرالية»[١].

ويرد العروي سبب اهتمام الفكر العربي بالليبرالية إلى وضعه الاجتماعي الفاقد للحرية حيث يقول: «إن خصوصية الليبرالي عامة أنه يرى في الحرية أصل الإنسانية الحقة وباعثة التاريخ وخير دواء لكل نقص أو تعثر أو انكسار. وخصوصية الليبرالي العربي أنه يعبد الحرية باندفاع لم يعد يحس به زميله الأوروبي. والسبب في ذلك هو حالة مجتمعه الذي لم تتحقق فيه بعد أية صورة من صور الحرية»[٢].

ولا شك أن ضعف الحرية في المجتمع العربي عند دخول الليبرالية أمر لا يمكن إنكاره، ولكنه ليس بهذا المستوى، ولم يكن هو الدافع لتبني الليبرالية، وكان بالإمكان تبني الحرية بصورتها الموافقة لحقيقة الإسلام، والمنبثقة من قيم المجتمع الإسلامي وثقافته وحضارته دون الحاجة إلى فكر لا يتناسب مع دينه وقيمه وحضارته.

ولكنّ الحقيقة هي أن الفكر الليبرالي اقتنع به نخبة معينة تعاونت مع الاستعمار لفرضه على الأمة، وقد كان للانحراف العقدي والاستبداد والجمود دور في تبني البعض له، وعدم مقاومة الآخرين له كما ينبغي.

وإذا نظرنا إلى واقعنا المعاصر فإننا نجد الوضع قد تغير، حيث تعرّف العالم الإسلامي على الليبرالية بشكل أكبر، ولهذا نشأت تيارات

(١) مفهوم الحرية ص٥١.

(٢) المرجع السابق ص٥١ ـ ٥٢.

متعددة لليبرالية نذكر في هذا المقام أبرز هذه التيارات على النحو التالي:

١ ـ تيار الليبرالية الإسلامية[(١)]:

وهذا التيار يسعى للتوفيق بين الليبرالية والإسلام ونفي التعارض بينهما، وقد نشأ هذا التيار أول الأمر في «الحركة الإصلاحية» على يد محمد عبده وتلاميذه، ثم بعد ذلك في «مدرسة التجديد» التي بدأت منذ الستينيات الميلادية، وبعد أحداث ١١ أيلول أصبح هذا الفكر أكثر بروزاً من ذي قبل، وقد اعتنت الدول الغربية به للاستفادة منه في تسويق مشاريعها في البلاد الإسلامية.

وليست رؤية هذا التيار واحدة، ولكن إطارها العام هو التوفيق بين الإسلام والحداثة الغربية، والإصلاح الديني بما يتناسب مع هذه الحداثة، ولهذا اختلفت رؤيتهم بناء على معرفتهم بالحداثة الغربية وتطورها المستمر.

يقول عبد الرحمٰن الحاج: «الوعي بالتاريخ هنا ليس في الشعور بالتغيّر الثوري الذي حدث في العالم، فجميع أشكال الخطاب الإسلامي «الإصلاحي» و«التجديدي» مؤمن من غير تردد بذلك، لكن تحليل هذا التغير وتفسيره أمر بدا مختلفاً جداً في كل مرحلة من مراحله، وهي تتصل بمدى وعيه للحداثة وتطوراتها المتسارعة قرباً وبعداً، ففيما «الخطاب النهضوي» لخط التقدم الغربي في شقه التنظيمي والمادي (الطهطاوي والتونسي) لم ير ضرورة في تطوير الخطاب الإسلامي، فمسألة «الإصلاح الديني» لم تستبعد وحسب، بل استهجنت ورفض التفكير فيها، وسرعان ما أدرك «الإصلاحيون» (عبده وتلاميذه) في إطار الحقبة الكولونياليه (الاستعمارية) أن المسألة أبعد من مجرد نقل للحضارة الغربية، وأن الفجوة الواسعة والمطردة بيننا وبين الغرب ليست مجرد تطورات تقنية وإدارية

---

(١) انظر حول هذا الموضوع: دعوى الإسلام الليبرالي ص٤١١.

تنظيمية، إنها أيضاً مسألة تطور في المعرفة الإنسانية، وليس في العلوم المادية فحسب، إلا أن تفسير التقدم الغربي بوصفه تطوراً عن الصراع مع الكنيسة، وضع «الإصلاحيين» و«الخطاب الإسلامي» ـ بمنطق المقايسة بجامع علة متمثلة في النهضة الحديثة ـ أمام خيار إعادة إنتاج للنهضة على الإيقاع الغربي نفسه، وهكذا قرر زعماء الإصلاحية (عبده وتلاميذه) أنهم لا بد أن يمارسوا دوراً لوثرياً، بل لقد صرحوا بأن الإصلاح الديني هو مثيل الإصلاح البروتستانتي تماماً، هنا يبدو أن الزمن بدأ يصبح في الوعي الإصلاحي زمن الغرب وحضارته، وليس زمننا الخاص...»[(١)].

ولم يكن حظ «مدرسة التجديد» أقل من ربط خطابها بتغيرات الحداثة الغربية، حيث سارت على خُطَى مدرسة محمد عبده مع غلو أكثر في تأويل النص الديني، ووضع أدوات جديدة في تأويله وصرفه عن حقيقته[(٢)].

وبهذا أصبح من الأمور العادية لدى هذا الخطاب التجديدي[(٣)] اعتبار قيم الليبرالية وثقافة الديمقراطية أموراً ضرورية متوافقة مع حقيقة الإسلام، ولا ينكر ذلك إلا متشدد متطرف.

ومن ذلك النظر إلى الآخر (الكافر) دون تكفير أو إقصاء فضلاً عن الجهاد والقتال، واعتبار الديمقراطية وما تقتضيه من تشريعات مدنية متوافقة مع الفكر السياسي الإسلامي.

---

(١) التجديد الإسلامي وخطاب ما بعد الهوية ـ إسلام أون لاين ـ الإسلام وقضايا العصر ـ ٢٣/٢/٢٠٠٤م

(٢) عقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الملتقى الفكري للإبداع مؤتمراً في ١١ ـ ١٢ فبراير٢٠٠٥م، ببيروت حول «التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم» بهدف الاستفادة من النظريات الغربية الجديدة في علوم اللغة وقراءة النص واللسانيات والمنهج المقارن في تفسير القرآن وعلومه.

(٣) ينظر إنتاج هذا الخطاب في بعض مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ وموقع الملتقى الفكري للإبداع؛ ومجلة الاجتهاد ومجلة التجديد؛ ومجلة المسلم المعاصر وبعض المقالات في موقع إسلام أون لاين، وغيرها.

وينظر هؤلاء إلى التركيبة العالمية، وسيطرة الكفّار، ونظم الحداثة الغربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية على أنها لا تعارض الإسلام، ويجب أن لا يسعى المسلمون إلى إنكارها بحجة وجوب تحكيم الشريعة؛ لأن الإسلام علاقة روحية وليس نظاماً سياسياً شمولياً يحكم حياة الناس بصورة كاملة، فالأمور المدنية تشريعية أو إدارية متروكة للناس يرون فيها ما يصلحهم[١].

٢ ـ تيار الليبرالية القومية:

وقد نشأ هذا التيار في وقت مبكر[٢]، وقد كان من رواده الأوائل نصارى العرب[٣]، وقد استمرت القومية منذ نشأتها ليبرالية إلى الخمسينيات ثم بدأت مرحلة جديدة، وكانت البداية عن طريق الانقلابات العسكرية في الوطن العربي، وقد كانت هذه الفترة وما بعدها تشهد مداً يسارياً قوياً، فتبنت الحكومات العسكرية النظرية الاشتراكية بحجة الاستقلال عن الإمبريالية الغربية، فأممت الكثير من وسائل الإنتاج، وفي هذه المرحلة قطعت الحكومات العسكرية الصلة بالليبرالية قطعاً باتاً.

ففي المجال السياسي اعتمدت فكرة الحزب الواحد مع التضييق على الحريات ومنع الأحزاب وتأميم الصحافة، وفي المجال الاقتصادي قامت بتوسيع دور الدولة في تنظيم الاقتصاد، وتأميم بعض وسائل الإنتاج، ولكن هذه التجربة فشلت، وبدأت رياح التحول والعودة للديمقراطية، وكان ذلك على وجه التحديد في منتصف السبعينيات[٤].

---

(١) ينظر في ذلك ما تقدم في الحاشية السابقة؛ وكتاب العصرانيون ص١٧٥ ـ ٣٤١.

(٢) ينظر حول نشأة الوطنية والقومية بما فيها التيار الليبرالي الوطني والقومي: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ١/٦٧ ـ ٢٤١، ٢/٩٩ ـ ١٨٩؛ ورسالة «القومية العربية» صالح العبود.

(٣) انظر: الاتجاهات الوطنية ١/٩٠، ٢/٩٩ وما بعدها.

(٤) انظر: الندوة المصرية ـ الفرنسية السادسة (الليبرالية الجديدة) ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

وإذا تركنا جانب التطبيق العملي في أنظمة الحكم وسياسة الاقتصاد لأنها تتعرض لتغيرات متكررة[١] فإن الجانب الفكري يعد منضبطاً إلى حد ما.

ويتميز هذا التيار بقبوله لليبرالية في مجالها السياسي من خلال دعوته لتطبيق الديمقراطية، ورفضه لليبرالية في مجالها الاقتصادي المتمثل في اقتصاد السوق الحرة، والنظام الرأسمالي، ولعل أقرب اتجاه ليبرالي في أوروبا يشابه فكر هذا التيار ما يسمى «بالديمقراطية الاجتماعية» أو «الديمقراطية الاشتراكية».

ولقد كان لهذا التيار دور إيجابي في بيان خطورة الليبرالية الاقتصادية ودورها المدمر للاقتصاد الوطني، وضرر تبني برامج التكيف الليبرالية على الأمة العربية[٢] وهو يدل على روح وطنية صادقة بعيدة عن التسويق

(١) تم تكوين الشكل السياسي للبلاد العربية عن طريق الاحتلال (اتفاقية سايكس بيكو) وهي اتفاقية تخص المحتل، وأنشأ رابطة قومية لهذه الدول وهي (جامعة الدول العربية) وبعد خروج المحتل بقي ارتباط هذه الدول بالدول الصناعية في نوع جديد من الاحتلال (ارتباط المراكز بالأطراف)، وقد زادت أزمة هذه الدول بعد احتلال أمريكا للعراق، حيث ظهر درجة الاستعمار الجديد، ومن هنا فالوضع السياسي العربي ليس بالضرورة معبراً عن هذا الاتجاه لأنه يسير بطريقة نفعية خاصة بعيداً عن المبادئ والالتزام الفكري، وإن كان مؤكداً لفساد الفكرة وعدم وجود أفق تطبيقي لها.

(٢) انظر: الدراسة الموسعة في مجلة الأهرام الاقتصادي ما بين سبتمبر ١٩٨٢ ومارس ١٩٨٣ على مدار خمس وعشرين حلقة تحت عنوان: «مأزق النظام الرأسمالي» للدكتور رمزي زكي، وهذه الحلقات من أروع ما كتب عن الرأسمالية ودورها في الهيمنة على البلاد النامية وخاصة البلاد العربية، وللكاتب دراسات رائدة في الاقتصاد الرأسمالي وآثاره على الوطن العربي منها: أزمة الديون الخارجية، رؤية من العالم الثالث، والأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة وغيرها من الدراسات المفيدة. وانظر ـ أيضاً ـ كتابات الدكتور سمير أمين ومنها: التطور اللامتكافئ، والطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية وغيرها. وانظر أيضاً: العولمة الاقتصادية (هيمنة الشمال والتداعيات على الجنوب) الدكتور محمود خالد المسافر (مطبوعات بيت الحكمة) وغيرها.

لمشاريع المستعمر التي تريد الهيمنة على الأمة في ثرواتها وقيمها وثقافتها وحضارتها.

إن الباحث ليقف معجباً من الإنجاز المعرفي الذي قدمه هذا التيار في نقد الرأسمالية الليبرالية، والدور الرائد في كشف ألاعيبها وخداعها.

ولكن ـ مع الأسف الشديد ـ أن المنطلق في ذلك منطلق علمانيٌّ صرفٌ، فهو لا يعرف الحق إلا من خلال الفكر الغربي ونتاجه، فعندما نقد وحشية الليبرالية وظلمها وعدوانها على الفقراء وتدميرها لمستقبل التنمية المستقلة، لم يبحث عن الحق في الشريعة الإسلامية الثرية، ولكنه اتجه للاشتراكية الغربية من خلال تبني أفكار طرف ليبرالي آخر (الديمقراطية الاشتراكية)، وهذا يدل على أنه لا يعرف الحق إلا من خلال الفكر الغربي، وهو ـ كذلك ـ يدل على الجهل العظيم بحقيقة الإسلام وشريعته الربانية.

وهذا التيار يسعى إلى فك الارتباط بين الديمقراطية والليبرالية الجديدة، وتحرير المفهوم الديمقراطي من أسر الفكر الليبرالي؛ لأن الديمقراطية تتضمن قيم العدالة والمساواة، بينما الليبرالية تؤكد على الحرية الفردية[(١)].

وهذا الإشكال في العلاقة بين الحرية والمساواة موجود في الفكر الغربي، وهو الذي تم بموجبه انقسام الليبرالية إلى اتجاه ديمقراطي اجتماعي يغلب جانب المساواة، ويطالب بتدخل الدولة في تقديم الدعم الاجتماعي (دولة الرفاة)، واتجاه رأسمالي ينابذ تدخل الدولة في الرعاية الاجتماعية، ويعتقد أن معنى المساواة هو: المساواة في الحرية الفردية من حيث إمكان العمل، فإذا صار بعض الناس أغنياء، والآخرون فقراء فهذا

---

(١) انظر: لماذا يخلط المثقفون العرب بين الليبرالية والديمقراطية؟ ـ برهان غليون ـ مقال في صحيفة النهار اللبنانية، الاثنين ٣١/ تشرين الأول/ ٢٠٠٥م.

لا يعني التدخل في الحريات لفرض المساواة لأنها حينئذ ستدمر الحرية، وتخرج عن سياق المساواة إلى العبودية والطغيان.

فليس هناك فكر جديد لدى هذا التيار سوى اجترار ما لدى الغربيين من أفكار، ربما يبدو هذا الاتجاه أبعد عن العمالة وأقرب للوطنية من «الليبراليين الجدد» على الأقل على المستوى النظري، ولكن المهم أن المرجعية الفكرية لديهم واحدة وهي العلمانية[١].

٣ ـ تيار الليبراليين الجدد:

هذا التيار حديث النشأة، فقد نشأ بعد سقوط الشيوعية وتفكك الاتحاد السوفيتي، وزاد حضوره في بداية القرن الحادي والعشرين، وبالذات بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١م.

ويعتمد هذا التيار على تراث الفكر الليبرالي العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وخاصة فكر حزب الأمة[٢].

وتتلخص أفكارهم فيما يلي: «حرية الفكر المطلقة، وحرية التدين المطلق، وحرية المرأة ومساواتها بالحقوق والواجبات مع الرجل، والتعددية السياسية، والمطالبة بالإصلاح الديني والتعليمي والسياسي، وفصل الدين عن الدولة، وإخضاع المقدَّس والتراث للنقد العلمي، وتطبيق الاستحقاقات الديمقراطية»[٣].

---

(١) انظر حول هذا الاتجاه: موقع التجديد العربي، وإنتاج مركز دراسات الوحدة العربية وبرنامج «مشروع دراسات الديمقراطية».

(٢) وجد في تلك الفترة «حزب الأمة» وهو حزب ليبرالي متعاون مع الاحتلال، ويشابه الليبراليين الجدد هذه الأيام، و«الحزب الوطني» وهو حزب ليبرالي وطني يقف ضد الاحتلال، ويشابه موقف الليبرالية القومية، وكما وقع خلاف قديم بين الحزبين، فقد وقع خلاف بين هذين التيارين. انظر حول الحزبين: الاتجاهات الوطنية ١/ ٩٤ وما بعدها، و١/ ١٧٥ وما بعدها.

(٣) انظر: الليبراليون الجدد: جدل فكري ـ شاكر النابلسي ـ ص٢١ وما بعدها.

كما يعتمد على الأفكار الجديدة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين وهي: «محاربة المجتمعات الدكتاتورية العسكرية والقبلية والحزبية المتسلطة، والمناداة بإقامة المجتمع المدني، وإحياء دعوة الإصلاح الديني من جديد، والتأكيد على العلمانية وفصل الدين عن الدولة»(١).

وقد تميز هذا التيار عن التيارات الليبرالية الأخرى بعدة أمور منها(٢):

أولاً: الوقوف في صف المشروع الأمريكي في المنطقة، والمطالبة بما يريده ويسعى له مثل: تغيير مناهج التعليم، واستعمال القوة العسكرية لتغيير الأنظمة العربية، وفرض الديمقراطية عن طريق الاحتلال المباشر لهذه الدول، ولهذا فرحوا فرحاً كبيراً باحتلال أمريكا للعراق، وقد صرح بعضهم بأنه يتلذذ بسماع صوت القنابل ودوي الانفجارات في بغداد، وكأنها «موسيقى بتهوفن»(٣).

يقول شاكر النابلسي: «عدم الحرج من الاستعانة بالقوى الخارجية لدحر الدكتاتورية العاتية، واستئصال جرثومة الاستبداد، وتطبيق الديمقراطية العربية، في ظل عجز النخب الداخلية والأحزاب الهشة عن دحر تلك الدكتاتورية وتطبيق الديمقراطية»(٤).

وأنه لا حرج من الإتيان بالإصلاح على ظهر دبابة بريطانية أو بارجة أمريكية.

---

(١) الليبراليون الجدد: جدل فكري ص٢٠. وانظر: الفكر العربي في القرن العشرين ١٩٥٠ ـ ٢٠٠٠م ـ شاكر النابلسي ـ.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢١ ـ ٢٥.
(٣) انظر: الجزيرة. نت ـ برنامج الاتجاه المعاكس: الليبراليون العرب الجدد، والمحافظون الجدد، وفي هذا البرنامج رفض النابلسي إدانة الصهيونية في الوقت الذي سمى المجاهدين بفرق الموت ودعاة الإرهاب.
(٤) الليبراليون الجدد: جدل فكري ص٢٤.

ثانياً: تطبيق مقاييس النقد الغربي على نصوص الوحي، وإخضاع المقدَّس للمنطق العقلاني، وهذا عندهم هو الأساس العلمي في معرفة الحقيقة، وصحتها.

ثالثاً: رفض العداء لغير المسلمين، واعتبار الموقف العدائي عند المسلمين ناتج عن ظروف سياسية واجتماعية معينة، وهي لم تعد قائمة الآن، ولهذا لا يصح أخذ هذه المواقف العدائية الموجودة في النصوص المقدسة، ومهاجمتهم وسفك دمائهم بناء على ذلك؛ لأن المصالح متغيرة، والمواقف متغيرة، فيجب تغير هذه العقائد.

رابعاً: «اعتبار الأحكام الشرعية أحكاماً وضعت لزمانها ومكانها، وليست أحكاماً عابرة للتاريخ كما يدعي رجال الدينِ، ومثالها الأكبر حجاب المرأة، وميراث المرأة... إلخ»[١].

خامساً: رفض الارتباط بالإسلام لأنه ماضٍ، واعتبار الموجود عبارة عن فكر علماء الدين كما يعبرون وليس الدين الرسولي، وهو يقف حجر عثرة ضد الفكر الحر، وميلاد الفكر العلمي.

سادساً: «الشعوبية» وكره العرب واتهامهم بكل النقائص، وذكر مثالبهم ونقائصهم، واعتبار الدعوة للاستقلال مجرد شعارات غوغائية لا تمت للعقلانية بصلة[٢].

وقد تتبعت آراء[٣] هذا التيار فوجدت أنه تيار عميل للدول

---

(١) الليبراليون الجدد: جدل فكري ص٢٢١.

(٢) انظر حول خطاب الليبراليين الجدد: كتاب الليبراليون الجدد: جدل فكري ص١٩ ـ ٢٨، وهو عبارة عن مقالات نشرة في جريدة إيلاف الإلكترونية لشاكر النابلسي، وسيّار الجميل، وكمال غبريال، وهاشم صالح، وخالد شوكات، وهاني نسيرة، وأحمد البغدادي.

(٣) إنتاج هذا التيار موجود في: جريدة إيلاف الإلكترونية وموقع الحوار المتمدن، =

الاستعمارية، وخاصة الولايات المتحدة، ولا يخرج عن آرائها، فالمقاومة الفلسطينية والعراقية ـ عندهم ـ إرهاب وتطرف، ولا يمكن حل الصراع العربي الصهيوني إلا بالمفاوضات على الطريقة الأمريكية، وضرورة التطبيع الكامل مع إسرائيل، والدخول في العولمة واقتصاد السوق الحرة من أوسع أبوابها، وغير ذلك من الآراء، ولا تكاد تجد قضية سياسية إلا وتجد هذا التيار يتطابق في رؤيته مع الولايات المتحدة حتى على مستوى خلاف أمريكا مع الصين أو الهند، أو زيادة إنتاج النفط والموقف من شافيز (الرئيس الفينزولي).

وهذا يؤكد أن هذا التيار عبارة عن احتياطي إعلامي يستعمله الأمريكيون لتسويق أفكارهم وسياساتهم، وجناح فكري ورافد ثقافي لمشاريعهم في المنطقة الإسلامية.

ومن أبرز إنجازاتهم «البيان الأممي» الذي كتبوه[(١)] وقدموه إلى هيئة الأمم المتحدة يلفتون فيه نظر الهيئة إلى مصدر خطير للإرهاب وهو «الفتاوى المحرضة على الإرهاب» وهي فتاوى تطالب بمقاومة المحتل التي تضمنها القوانين الدولية. وقد سموا بعض العلماء والدعاة[(٢)] الذين يعتبرونهم دعاة للإرهاب لأنهم يقررون حق الشعب في مقاومة المحتل، ثم قالوا: «ونظراً لصعوبة بل استحالة محاكمة فقهاء الإرهاب هؤلاء وأمثالهم

= وموقع (أوان) التابع لرابطة العقلانيين العرب، وصحيفة الشرق الأوسط، وصحيفة الأحداث المغربية، وصحيفة السياسة الكويتية، وصحيفة الاتحاد الإماراتية، وفي كتابات: شاكر النابلسي، والعفيف الأخضر، وإحسان الطرابلسي، ومأمون فندي، وفؤاد عجمي، وكنعان مكيّة، وغيرهم.

(١) كتبه كلٌّ من: الدكتور شاكر النابلسي، والدكتور جواد هاشم، والعفيف الأخضر. انظر نص البيان الأممي في: جريدة إيلاف.

(٢) منهم: الشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ سفر الحوالي، والشيخ علي الخضير، والدكتور راشد الغنوشي.

في العالم العربي والإسلامي، حيث ينشرون فتاواهم في الصحافة، وفي التلفزيون، وعلى صفحات الإنترنت، وبكل سهولة، كما لو كانت واجباً دينياً يثاب فاعله ويؤثم (هكذا) تاركه، وحيث أن الفتاوى الدينية التي يفتي بها رجال الدين المتزمتون تساعد على ممارسة الأعمال الإرهابية بدافع التعصب والتطرف الديني، ولأهمية الإسراع في مكافحة الأعمال الإجرامية التي يرتكبها الإرهابيون، فإننا نحن الموقعين على هذه الرسالة نطالب مجلس الأمن والفريق العامل المشكل وفقاً للفقرة التاسعة من قرار مجلس الأمن رقم ١٥٦٦ بضرورة الإسراع في إنشاء محكمة دولية تحتفي بمحاكمة الإرهابيين من أفراد وجماعات وتنظيمات، بما في ذلك الأفراد الذين يشجعون على الإرهاب بإصدار الفتاوى باسم الدين»[١].

---

(١) البيان الأممي ـ جريدة إيلاف ـ.

الباب الخامس

موقف الإسلام من الليبرالية

وفيه فصلان:

الفصل الأول: موقف الإسلام من الحريات.

الفصل الثاني: الحكم الشرعي في الليبرالية.

تمهيد

سبق أن بينتُ حقيقة الليبرالية وأنها مذهب مادي يعتمد على الحرية الفرديّة، وينطلق من العقل البشري دون اعتداد بالمنهج الرباني، كما بينتُ أن الليبراليّة تقوم على التفكير الحر، وبالتالي فهي رؤية مفتوحة متعددة التصورات لا تملك إجابة محددة للقضايا الاعتقادية الكبرى، فلا يوجد أمر يقيني مقطوع به.

كما سبق أن بينتُ ـ أيضاً ـ أن الليبرالية ترى العقل البشري وحده كافياً في إصدار التشريعات، وأن هذه التشريعات يجب أن تحافظ على الحريات المدنية للأفراد، وأبرزها «الملكية الخاصة»، ولهذا دعمت «الرأسمالية» من خلال حرية التجارة، وفتح الأسواق دون تدخل من الدولة.

وقد سبق أن أشرتُ أثناء عرض الأفكار المتقدمة إلى خطورتها وآثارها المدمرة، وهي أفكار لا يقرّها الإسلام، وهي من اللوازم الطبيعية لكل منهج ينحرف عن منهج الله تعالى ويتنكب الصراط المستقيم، يقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾﴾ [طه: ١٢٤ ـ ١٢٦].

وكل منهج للحياة يعارض شرعَ الله ويعتمد على منهجية بعيدة عن المنهج الرباني فإنه يحصل فيه من التعارض والتناقض والاضطراب ما يبيّن بطلانه وفساده، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾.

وفي هذا الباب سأتعرض لموقف الإسلام من الليبرالية، وذلك من خلال قضيتين هما:

الأولى: موقف الإسلام من الحريات، فالليبرالية تعتمد على قيمة إنسانية مهمة وهي «الحرية»، ولكن بمنهجية منحرفة ترتبت عليها الآثار السلبية المدمرة للمجتمعات، ويخطئ من يظن أن محاربة المنهج المنحرف في الحرية يقتضي محاربة الحرية ذاتها، فالإسلام يعظّم الحرية في إطار متوازن يوافق الفطرة، وينمي المجتمع، ولهذا اقتضى ذلك الحديث التفصيلي عن موقف الإسلام من الحريات.

والثانية: بيان «الحكم الشرعي في الليبرالية»، وفيه تبيان لموقف الإسلام من الليبرالية وعلاقتها بعقائد الإسلام وأخلاقه، فقد حاول البعض أن يجمع بين الإسلام بمنهجه الرباني والليبرالية ذات المنهج المادي الملحد، ومن خلال هذا التلفيق ظهرت «دعوى الإسلام الليبرالي».

الفصل الأول:

موقف الإسلام من الحريات

الحرية[١] وصف فطري، وخلق كريم، وصفة أساسية في الإنسان، وقد خلقه الله تعالى على هذه الصفة الكريمة، وقدّر له أن يكون حراً دون اختيار سابق منه لهذه الصفة تكريماً له، وتهيئة لحمل المهمة الكبرى وهي إفراد الله بالعبادة وحده لا شريك له.

وتكريم الله تعالى للإنسان قضية شديدة الوضوح في الوحي الرباني، يقول تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ

(١) الحرية في اللغة تدل على معان فاضلة، فالحر من الناس: أخيارهم وأشرافهم وأفاضلهم، ولهذا يلقب به بعض الأشراف، والحر: الفعل الحسن، والحرة من النساء: الكريمة الشريفة البعيدة عن الفحشاء، ولهذا قالت هند: أوتزني الحرة؟! ومن أمثال العرب: «تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها» والحر: لا يقبل الضيم ولا الفعل الخسيس، وتطلق الحرية في مقابل العبودية (الرق)، ولم ترد لفظة الحرية في النصوص الشرعية ولكن ورد معناها ومفهومها، وموضوع هذا الفصل تأصيل هذا المعنى وبيانه.

ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء: ٧٠]، وقد خلق الله تعالى أباهم آدم بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته[(١)]، وخلقه في أحسن خلقة، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤] وجعله موطن التكليف، وخاطبه بنفسه، وميّزه على غيره من المخلوقات بالرسالات والأنبياء، يقول تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الإنسان: ٢]، ويقول أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴿٦﴾﴾ [الانشقاق: ٦]، ويقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار: ٦ ـ ٨]، ويقول تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦﴾﴾ [المطففين: ٦]، وهذا المخلوق ليس كغيره من المخلوقات، فقد جعل الله فيهم الأنبياء والصالحين والشهداء، ولهذا أحبهم وفضلهم على كثير ممن خلق تفضيلاً، ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، فهو مخلوق له تكريم رباني خاص.

وقد فطر الله تعالى هذا المخلوق على الحرية في التصرف والاختيار، ونَزْع هذه الصفة الكريمة عنه نزع لإنسانيته وتكليفه[(٢)]. يقول «الطاهر بن عاشور»[(٣)]: «والحرية.. وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير سورة البقرة، باب قول الله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، رقم ٤٤٧٦، ٦/ ٢١ وكتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم ٦٥٦٥؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة ـ شرح النووي رقم ٤٧٤، ٣/ ٥١.

(٢) هذا إذا كان نزع الحرية كاملاً بسلب الاختيار، أما الرقيق فليس منزوع الحرية كاملة، فحريته مقيدة بأمر سيده في غير العبادة المحضة فلا طاعة لسيده فيها، وليس لسيده فرض عقيدة أو رأي عليه أو استعماله بصورة تعسفية غير إنسانية، فكما أن ملك سيده له ليس ملكاً تاماً، فكذلك رقه ليس كاملاً، ولهذا نهى رسول الله ﷺ أن يقول: «**عبدي وأمتي ولكن يقول: مولاي ومولاتي**».

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة =

وجودهم على الأرض حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث بينهم التحجير»[(١)]، ويقول أيضاً: «إن الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيداً يدفع به عن صاحبها ضر ثابت أو يجلب به نفع»[(٢)]، ويؤكد ذلك بقوله: «والحرية.. حق للبشر على الجملة؛ لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة، وأودع فيه القدرة على العمل، فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة»[(٣)].

وهذه الخلقة الفطرية مقيدة بمقتضيات الخلق والإيجاد، فالله تعالى لم يخلق الإنسان عبثاً وهملاً، ولكن خلقه لتحقيق العبودية له وحده، والتحرر من عبادة ما سواه، ولا تتحصل له هذه العبودية إلا بحرية يستطيع بها القيام بهذه الحكمة الجليلة، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥ ـ ١١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

وتقييد الحرية يعتمد على الوحي الرباني؛ ولهذا تم تقييد حرية الإنسان من أول وجوده «إذ أذن الله تعالى لآدم وزوجه ـ حين خلقا وأسكنا الجنة ـ الانتفاع بما في الجنة إلا شجرة من أشجارها، قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا

= وفروعه، ولد بتونس سنة ١٢٦٩هـ ١٨٧٩م، عين عام ١٩٣٢م شيخاً للإسلام مالكياً وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، من أشهر مصنفاته: «مقاصد الشريعة الإسلامية» و«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» و«التحرير والتنوير» في التفسير، توفي سنة ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م. الأعلام ٦/ ١٧٤.

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص١٦٢.

(٢) المرجع السابق ص١٦٣.

(٣) المرجع السابق ص١٦٩.

﴿يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [البقرة: ٣٥]، ثم لم يزل يدخل التحجير في استعمال حريته بما شرع له من الشرائع والتعاليم المراعى فيها صلاح حاله في ذاته، ومع معاشريه، بتمييز حقوق الجميع ومراعاة إيفاء كل بحقه»[(١)]، وتتبين منزلة «الحرية» في الإسلام بمعرفة القواعد والأصول الدالة عليها فيه، ويمكن الإشارة لهذه القواعد والأصول ودلالتها فيما يلي:

القواعد والأصول الدالة على الحرية في الإسلام:

١ ـ دلالة مقاصد الشريعة الإسلامية[(٢)]:

تعد الحرية في أصلها من «الضروريات»؛ لأن انعدامها يترتب عليه فساد الدين، فلا يمكن أن يقيم الإنسان الإيمان والتوحيد وبقية شرائع الإسلام دون حرية تامة، والأفعال الإنسانية لا توجد في الخارج إلا بقدرة وإرادة، وعند تخلف أحدهما يمتنع وجود الفعل.

وإذا كان الإنسان مكرهاً غير حر في تصرفاته فإنه لا يكون مخاطباً ولا مكلفاً بما أمر الله تعالى به أو نهى عنه. وهذا يدل على أن أصل الحرية من الضروريات.

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص١٦٢.

(٢) مقاصد الشريعة هي: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد. نظرية المقاصد عند الشاطبي ص١٩، وهي ثلاثة أنواع: «الضروريات» وهي: «التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد، وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»، و«الحاجيات» وهي المحتاج إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة على المكلفين، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، و«التحسينيات» وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأباها العقول الراجحات».
انظر الموافقات ٢/ ١٧ ـ ٢٣؛ شفاء العليل ص١٦١ ـ ١٧١ وغيرها.

وكثير من فروع الحرية وأجزائها يدخل في «الحاجيات»، وتخلفها يوصل إلى المشقة والحرج والعنت، مثل حرية الفكر والرأي والملكية وغيرها من الحريات المهمة في بناء حياة الإنسان ومجتمعه.

وعند التأمل نجد أن كثيراً من شرائع الإسلام وشُعبه لا تقوم إلا بالحرية، وعند زوالها واضمحلالها تزول هذه الشرائع، وتضعف بقدر ضعف الحرية وهزالها.

٢ ـ دلالة الإباحة الأصلية:

يعبر عن هذه القاعدة بعبارة «الأصل في العادات الإباحة»، والإباحة تعني حرية الفعل أو الترك، والمباح من أوسع الأحكام الشرعية(١) وجوداً، والقاعدة السابقة تدل على أنه الأصل والأساس، وغيره استثناءٌ يمكن عده وحصره ومعرفته.

ويدل على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦]، ولهذا امتن الله تعالى بهذا على عباده فقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، ويبين المعنى في هذه الآية قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠]، ويؤكد ما تقدّم بيانه

(١) اختلف العلماء في مسألة اعتبار المباح من الأحكام الشرعية، فمذهب الجمهور على أنه ليس منها، وذهب الإسفراييني إلى أنه داخل فيها، والخلاف لفظي، وعده من الأحكام التكليفية قيل: من باب التغليب، والصحيح أن الإباحة نوعان: إباحة شرعية منصوص عليها فهذه لا خلاف في دخولها في الأحكام التكليفية، مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وغيرها، وإباحة أصلية وهي تعود إلى الإذن الشرعي العام الذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]. انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/١٢٦؛ ومذكرة الشنقيطي ص٤٣.

التعبير عن المحرمات بلفظ التفصيل، فقال تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، فالمحرمات والواجبات مفصلة، والإباحة مجملة لأنها هي الأصل، وقد جمع «ابن حزم»[١] بين آية الأنعام الآنفة، وآية البقرة السابقة ليستنتج: «أن كل شيء في الأرض وكل عمل مباح حلال إلا ما فصّل الله تعالى تحريمه باسمه[٢] نصاً عليه في القرآن وكلام النبي ﷺ»[٣]. وهذه القاعدة «تعني أن الإنسان حر مسموح له بالتصرف في نفسه، وفيما يزدحم به هذا الكون من خيرات وكائنات ومنافع وإمكانات. فهذا هو الأصل المعتمد حتى يأتي استثناء شيء ممن له الأهلية، وله الحق في ذلك، أو حتى يظهر فساد شيء ويثبت خبثه وضرره»[٤].

٣ ـ دلالة الأصل براءة الذمة:

وبراءة الذمة تعني أن ذمة الإنسان بريئة خالية من أي حق عليها أو تكليف يلزمها حتى يثبت الإلزام بدليل وبيّنة. وهذه القاعدة مكملة للقاعدة

---

(١) علي بن أحمد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ ـ ٩٩٤م. كانت له ولأبيه من قبله رياسة الوزارة وتدبير المملكة، فزهد بها وانصرف إلى العلم والتأليف، وكان بالأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه، يقال لهم: (الحزمية)، انتقد كثيراً من العلماء والفقهاء، فحذروا سلاطينهم منه، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، فأقصته الملوك وطاردته، فرحل إلى بادية (ليلة) من بلاد الأندلس، فتوفي بها سنة ٤٥٦هـ ـ ١٠٦٤م، من أشهر مصنفاته: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» و«المحلى» و«جمهرة الأنساب» و«الناسخ والمنسوخ». سير أعلام النبلاء، ١٨/ ١٨٤؛ الأعلام ٤/ ٢٥٤.

(٢) التحريم يكون بالنص على اسمه أو وصفه، أو دخوله تحت قاعدة عامة كالخبائث أو مقاصد الشريعة أو غير ذلك من الدلالات، ولعل ظاهرية ابن حزم رحمه الله جعلته يحصره في النص باسمه.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام ٨/ ١٣.

(٤) الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها، مجلة إسلامية المعرفة ـ العدد (٣١، ٣٢) ص١٧.

السابقة، فالقاعدة الأولى تمنع من التحريم والمنع بالإباحة الأصلية، وهذه القاعدة تمنع من الإلزام ببراءة الذمة، فلا تحرم على المكلف إلّا بدليل، ولا إلزام له إلّا بدليل[١].

وفي ذلك يقول «ابن القيم»[٢]: «لا واجب إلّا ما أوجبه الله، ولا حرام إلّا ما حرّمه الله، ولا دين إلّا ما شرعه الله»[٣].

فذمّة المكلّف خالية من الطلب والإلزام إلّا ما ألزمه الله تعالى به، أو ما التزمه من حقوق العباد، وأما ما سوى ذلك فالإنسان في حريّة تامة منه.

وبناء على ذلك فالبدع والمحدثات تُعدّ قيوداً محرمةً على الحريّة؛ لأنه إلزام والتزام بما لم يأمر به الله، ولم يشرعه لعباده، يقول تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

والأصل في ذمم الناس البراءة والحرية، فلا إلزام لهم في أموالهم وملكياتهم إلّا بدليل شرعي، فلا يفرض عليهم في أموالهم وحقوقهم إلّا ما كان موافقاً لمقاصد الشريعة؛ لأن مصدر الإلزام للعباد هو خالقهم المنعم عليهم وحده.

---

(١) انظر: الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها، مجلة إسلامية المعرفة ـ العدد (٣١، ٣٢) ص٢٠.

(٢) محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين ابن قيم الجوزية، من الأئمة المحققين، ولد بدمشق سنة ٦٩١هـ ـ ١٢٩٢م، أخذ العلم عن شيخ الإسلام ابن تيمية، وكان لا يخرج عن أقواله، بل ينتصر له، وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وعذب وطيف به على جمل مضروباً بالعصا، ثم أطلق بعد موت شيخ الإسلام، له تصانيف كثيرة منها: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» و«مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين» و«اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو الجهمية والمعطلة»، توفي بدمشق سنة ٧٥١هـ ـ ١٣٥٠م. الأعلام ٦/٥٦.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٣٤٤.

يقول الطاهر بن عاشور: «إنّ موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرج ودقيق على المشرع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريث وعدم التعجل؛ لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجيّة من تحديد الحرية يُعد ظلماً»[(١)].

نماذج تطبيقية لموقف الإسلام من الحريات:

أولاً: حرية الإرادة:

الإرادة هي المصدر الأساسي للحرية؛ لأن الاختيار ينبثق عنها، فإذا كانت الإرادة حرة فإنه يحصل بها الاختيار، ولا تكون حرة على الحقيقة إلا إذا تعلقت بخالقها ومبدعها، وهي بذلك تحصل كمال السعادة والراحة، أما التعلق بالمخلوقين فإنه يجلب الهم والشقاء والذل لغير الله تعالى.

وحرية الإرادة تتحقق بأمرين: أحدهما: توحيد العبادة لله تعالى، والثاني: الإيمان بالقضاء والقدر، وأن العبد مسؤول عن فعله لأنه حر مختار، ويمكن تبيين هذه الحرية من خلال هذين الأمرين:

١ ـ التوحيد الإرادي (توحيد العبادة):

فإن من مسلمات العقيدة الأساسية وجوب إفراد العبادة لله تعالى، وعدم الشرك في عبادته، وهذه الحقيقة الشرعية هي من لوازم خلقه تعالى لعباده وإنعامه عليهم.

وقد دلت العقول السليمة والفطر المستقيمة[(٢)] على أن الله تعالى هو خالق الخلق وموجدهم من العدم، وأنه ربهم وسيدهم والمنعم عليهم،

(١) انظر: أصول النظام الاجتماعي ص١٧٧.

(٢) انظر في تفصيل الأدلة العقلية والفطرية على وجود الله تعالى وربوبيته وألوهيته: الأدلة العقلية النقلية على مسائل الاعتقاد ص١٨٩ ـ ٤٥٠.

ولهذا يجب أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وهذه الحقيقة أي: حكمة وجودهم مقررة في القرآن الكريم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقد أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الكتب لتقرير هذه القضية الكبرى، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وهذا يدل على أن الإنسان لا يكون عبداً إلا لله تعالى لكمال صفاته في ذاته، ولكمال إنعامه على خلقه(١)، وهذا هو موجب العبودية له تعالى.

وأساس هذه العبودية لله تعالى يكون بتعلق إرادة الإنسان وخضوعها وذلها ومحبتها للخالق وحده دون سواه، فالإرادة هي أساس حركة الإنسان وفعله، فإن العمل لا يوجد في الخارج إلا بإرادة العبد له، وقدرته عليه(٢).

وهذا يقتضي أن يتحرر الإنسان حرية تامة من إرادة غير الله تعالى، وعدم التعلق بأي مخلوق، وكلما كانت حرية الإنسان من التعلق بالمخلوق كانت عبوديته لله تعالى أقوى وأكمل، وكلما تعلقت إرادة الإنسان بالمخلوق فإن عبوديته لربه تنقص على قدر درجة التعلق، فإذا تم التعلق زالت العبودية لله تعالى.

ولهذا جاء الإسلام بالمحافظة على هذا التوحيد، وإبعاد الإنسان عن كل ما يقدح فيه من شوائب الشرك، ولهذا حذر الله تبارك وتعالى من الشرك وبين خطورته، فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا

---

(١) انظر في مسألة موجب استحقاق الله تعالى للعبادة: مفتاح دار السعادة ص٤٩١.

(٢) ولهذا سمى العلماء توحيد العبادة بعدة أسماء تدور حول الإرادة منها: التوحيد في الإرادة والقصد، التوحيد القصدي الإرادي، التوحيد في الإرادة والعمل، التوحيد الإرادي الطلبي. انظر: بيان تلبيس الجهمية ١/٤٧٩؛ ومدارج السالكين ١/٣٣؛ شرح العقيدة الطحاوية ص٨٨؛ شرح الفقه الأكبر ص١٥.

دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦]، وقال ـ أيضاً ـ: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾ [المائدة: ٧٢]، وقال: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨]، وقال ﷻ ـ في وصية لقمان لابنه ـ: ﴿يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

وقد حرر الإسلام الإنسان من العبودية لأي مخلوق مهما كانت مكانته ومنزلته كالأنبياء والملائكة والأولياء وغيرهم، بل إنه سد كل الطرق الموصلة للشرك في العبادة لغير الله تعالى ومن ذلك:

١ ـ **الغلو في الصالحين**، فقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ﴾ [المائدة: ٧٧]، وبيَّن أن الصالحين يعبدونه وحده، فقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾﴾ [الإسراء: ٥٧]، وقال النبي ﷺ: «**لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبد، فقولوا: عبد الله ورسوله**»(١).

٢ ـ **التحذير من بناء القبب والمساجد على القبور**، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**»(٢). ولهذا أمر بهدم القباب والمساجد على القبور، وتسوية البارز

(١) رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله ﷻ: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ﴾، رقم ٣٤٤٥، ٦/ ٤٧٨، وكتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا، رقم ٦٨٣٠، ١٢/ ١٤٤ ـ ١٤٥، وكتاب المظالم، باب ما جاء في القائف، رقم ٢٤٦٢، ٥/ ١٠٩، وكتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة، رقم ٣٩٢٨، ٧/ ٢٦٤، وكتاب المغازي، باب، رقم ٤٠٢١، ٧/ ٣٢٢ وكتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا، رقم ٦٨٢٩، ١٢/ ١٣٧، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما ذكر النبي ﷺ على اتفاق أهل العلم، رقم ٧٣٢٣، ١٣/ ٣٠٣؛ ومسلم، كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنا، ٥/ ١٦٩١.

(٢) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، رقم ٤٤٤٣ و٤٤٤، =

منها كما في حديث أبي الهياج الأسدي قال: قال لي علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «**ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته**»[1].

٣ ـ **النهي عن تعظيم القبور بما لم يأذن به الشرع**، حيث قال ﷺ: «**لا تصلوا إلى القبور ولا تجلسوا عليها**»[2]، كما نهى أن يجصص القبر، وأن يقعد عليه، وأن يبنى عليه[3].

٤ ـ **نهيه عن تعظيم الإنسان وإنزاله فوق منزلته الحقيقية**، فقد

= ٨/ ١٤٠؛ ومسلم، كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، رقم ٥٣١، ١/ ٣٧٧.

(١) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب الأمر بتسوية القبر رقم ٩٦٩، ٢/ ٦٦٦؛ وأبو داود، كتاب الجنائز، باب في تسوية القبور، رقم ٣٢١٨، ٣/ ٥٤٨؛ والترمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء في تسوية القبور رقم ١٠٤٩، ٣/ ٣٦٦؛ والنسائي في سننه، كتاب الجنائز، باب تسوية القبور إذا رفعت، ٤/ ٨٨؛ وأحمد رقم ٧٤١، ٢/ ١٠٥؛ قال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح.

(٢) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب النهي عن المشي على القبور، رقم ٩٧٢، ٣٧٥؛ وأبو داود، كتاب الجنائز، باب في كراهية القعود على القبر رقم ٣٢٢٩، ٣/ ٥٥٤؛ والترمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية المشي على القبور والجلوس عليها والصلاة إليها رقم ١٠٥٠، ٣/ ٣٦٧؛ والنسائي، كتاب الجنائز، باب التشديد في الجلوس على القبور، ٤/ ٩٥؛ وأحمد، ٤/ ١٣٥؛ وابن حبان، كتاب الجنائز، باب ذكر الزجر عن الجلوس على القبور تعظيماً لحرمة من فيها من المسلمين رقم ٣١٦٥، ٧/ ٤٣٥.

(٣) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب النهي عن تجصيص القبر والبناء عليه، رقم ٩٤/ ٩٧٠، ٢/ ٦٦٧؛ والترمذي في السنن، كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية تجصيص القبور والكتابة عليها، رقم ١٠٥٢، ٣/ ٣٦٨؛ وأبو داود، كتاب الجنائز، باب في البناء على القبر، ٣٢٢٥، ٣/ ٥٥٢ ٣٢٢٦٢؛ والنسائي، كتاب الجنائز، باب الزيادة على القبر، رقم ٢٢٧٤ ٤/ ٨٦، وباب البناء على القبر رقم ٢٧٩٦، ٤/ ٨٧؛ وابن ماجه، كتاب الجنائز، باب النهي عن البناء على القبور وتجصيصها والكتابة عليها رقم ١٥٦٢، ١/ ٤٩٨؛ وأحمد، ٣/ ٢٩٥.

قال ﷺ: «**من سره أن يتمثل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار**»[١].

ومن ذلك نهيه عن طاعة المخلوق في معصية الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، وقد بيَّن ذلك رسول الله ﷺ في جوابه «لعدي بن حاتم»[٢] عندما قال له: إننا لا نعبدهم فقال: «**ألا يحلون لكم الحرام فتتبعونهم، ويحرمون عليكم الحلال فتتبعونهم؟**»، قال: بلى، قال: «**فتلك عبادتهم**»[٣].

وقد منع الإسلام تتبع آثار الأنبياء فضلاً عن الأولياء والصالحين للتبرك بها بالتقبيل والاستلام والاعتكاف عندها، وإجلالها أو التعبد عندها أو البناء عليها وغير ذلك[٤]، ومما يؤكد أن الإسلام جاء بتحرير الإنسان من كل رق وذل وخضوع لغير الله تعالى أنه أرسل الرسل لرفع الاستعباد عن البشرية للملوك والزعماء وأصحاب الوجاهات، وهم الذين وقفوا في وجه دعوة الرسل، وجاء وصفهم في القرآن «بالملأ»، ومنهم فرعون الذي ادعى الألوهية والربوبية فقال: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النازعات: ٢٤]

---

(١) رواه الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء في كراهية قيام الرجل للرجل، رقم ٢٧٥٥، ٥/ ٩٠ ـ ٩١؛ وأبو داود، كتاب الأدب، باب في قيام الرجل للرجل، رقم ٥٢٢٩، ٥/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨؛ وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، رقم ٤٣٥٧، ٣/ ٩٨٢.

(٢) عدي بن حاتم ابن الحشرج الطائي، أبو وهب؛ وأبو طريف، أمير، صحابي، من الأجواد العقلاء، رئيس طيء في الجاهلية والإسلام، ولد بطيء وأسلم سنة ٩هـ، وكان له في حرب الردة أعمال كبيرة، شهد فتح العراق، وسكن الكوفة، وشهد الجمل وصفين والنهروان مع علي رضي الله عنه، فقئت عينه يوم صفين، له (٦٦) حديثاً، عاش أكثر من مئة سنة، توفي في الكوفة سنة ٦٨هـ ـ ٦٨٧م؛ الأعلام ٤/ ٢٢٠.

(٣) رواه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة التوبة، رقم ٣٠٩٥، ٥/ ٢٥٩، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد السلام بن حرب وغطيف بن أعين ليس بمعروف الحديث؛ وقال العلامة الألباني: سنده حسن، صحيح الترمذي ٢٤٧١ ـ ٣٣٠٦، ٣/ ٥٦.

(٤) انظر: البدع والنهي عنها ص٤٣؛ اقتضاء الصراط المستقيم ٢/ ٧٤٥.

و﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨]، ومقصود هؤلاء الزعماء طلب «الطاعة المطلقة» من شعوبهم في أي أمر، وهذا لا يكون إلا لله تعالى، ومن أطاع غير الله تعالى طاعة مطلقة تامة فقد حصلت منه العبودية لغيره تعالى، ولهذا وصف موسى بني إسرائيل تحت حكم فرعون بها، فقال: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾﴾ [الشعراء: ٢٢]، ولهذا نهى الإسلام عن تسمية الرقيق بلفظ «عبدي» و«أمتي»[(١)] لما فيهما من إيهام العبودية المطلقة التي لا تكون إلا لله تعالى.

وبهذا نعلم أن التوحيد الذي هو أصل الدين وأساسه يتضمن الحرية والتحرر من العبودية والتعلق بغير الله تعالى، ولهذا نهى عن التعلق بالأسباب مع أمره بمباشرتها لما تتضمنه من قدح في التوكل، فضعف القلب ومشاهدته لأثر السبب يقدح في كمال اعتماده على الله تعالى، وهذا من أبلغ صور تحرير الإنسان مع أنه مأمور بمباشرة العمل بالأسباب الكونية والشرعية.

ومن صور الحرية في هذا الجانب النهي عن الخضوع للعادات والتقاليد المأخوذة من الآباء والأجداد لكونها إرثاً أبوياً، فإن من شأن ذلك الاتباع والتقليد الأعمى المانع من الاعتقاد الصحيح، وذلك ما جاء في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠].

ومن ذلك أيضاً: النهي عن الخضوع للهوى والرغبة والميل إلى شهوات النفس، ومتابعة رغباتها فإن هذا يقود إلى أسرها للإنسان،

---

(١) رواه البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله عبدي أو أمتي، رقم ٢٥٥٢، ٥/ ٢١٠؛ ومسلم، كتاب الألفاظ من الأدب، باب حكم إطلاق لفظه العبد، ٤/ ١٧٦٤ الحديث، ١٣ ـ ١٤/ ٢٢٤٩، ٤٢/ ١٧٦٥، ١٥/ ٢٢٤٩.

واستعباده لشهواتها، يقول تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [ص: ٢٦]، ويقول ﷺ: «**تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم، تعس عبد الخميصة، تعس عبد الخميلة، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش**»(١).

ومن ذلك أيضاً: تحرير عقل الإنسان من الخرافات والأساطير والأوهام، وكل الظنون الباطلة والمسالك الضالة في الفكر، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ٣٦﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال أيضاً: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا﴾ [النجم: ٢٨].

وكل ما تقدم يؤكد أن «التوحيد» يتضمن «الحرية» من قيود المخلوقين، فالعبودية لله تعالى لها ما يبررها وهو كمال الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، وخلقه للعبد وإنعامه عليه، أما بقية المخلوقات فإنها مستوية مع الإنسان في كونها مخلوقة ومربوبة لله تعالى، فلا مبرر للخضوع والذل والتعلق بها، وكلما ازدادت عبودية الإنسان ومعرفته بربه ازداد تحرره واستقلاله عن بقية المخلوقات، وإنما وجبت طاعة الأنبياء واتباعهم لأن الله تعالى أمر بذلك، وهكذا كل طاعة واجبة كطاعة الوالدين وغيرها فهي فرع عن أمر الله تعالى بها، وبهذا نعلم أن التوحيد يحرر الإنسان، وأن الإسلام جاء بالحرية الصحيحة الموافقة للفطرة والعقل وطبيعة النفس الإنسانية.

٢ ـ حرية الاختيار (القضاء والقدر):

لقد خلق الله تعالى الإنسان حراً مختاراً لفعله، وهو مسؤول عنه، ولهذا تترتب الآثار الجزائية في الدنيا والآخرة على فعله لتمام مسؤوليته عنه، وحرية الإنسان في الاختيار ضرورة فطرية يشعر بها الإنسان ولا يستطيع إنكارها.

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب الحراسة، رقم ٢٨٨٧، (٦/ ٩٥ مع الفتح).

ولهذا نجد أن الله تعالى ينسب الأفعال إلى فاعليها في القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَٰلٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَٰمِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [المطففين: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ . . .﴾ [هود: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وغيرها. وهذا لا يتعارض مع قضاء الله وقدره السابق، فإن الله تعالى خالق لأفعال العباد، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]، فعموم الآية الأولى محفوظ لا يخصص منه شيء، وشامل لأعيان هذا العالم وأفعاله وحركاته وسكناته[(١)]. والآية الثانية تدل على خلقه تعالى لأفعال العباد ومعناها: «والله خلقكم وعملكم»[(٢)].

وخلقه تعالى لأفعال العباد لا يمنع من إثبات قدرة وإرادة حرة للعبد تؤثر في وجود مقدورها؛ لأن تأثير قدرة العبد وإرادته ليس تأثيراً تاماً مستقلاً، وإنما هو تبع لقدرة الله تعالى ومشيئته، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٩]، وإثبات تأثير قدرة وإرادة العبد هو على وجه السببية، فهي فرع عن قضية «الأسباب والمسببات» فكما نثبت الأسباب الطبيعية والشرعية وتأثيرها في مسبباتها، فكذلك نثبت أثر قدرة العبد وإرادته في فعله.

يقول «ابن قتيبة»[(٣)]: «ونحن نعلم أن كل شيء بقدر الله وقضائه غير

---

(١) انظر: شفاء العليل ص٩٦.

(٢) انظر: جامع البيان ١٠/ ٥٠٤.

(٣) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين، ولد ببغداد سنة ٢١٣هـ ـ ٨٢٨م، وسكن الكوفة. ولي قضاء (الدينور) فنسب إليها، من مصنفاته: «مشكل القرآن» في العقيدة و«الرد على من يقول بخلق القرآن» و«تأويل مختلف الحديث» و«أدب الكاتب». توفي في بغداد سنة ٢٧٦هـ ـ ٨٨٩م. سير الأعلام النبلاء ١٣/ ٢٩٦؛ والأعلام ٤/ ١٣٧.

أنا ننسب الأفعال إلى فاعليها، ونحمد المحسن على إحسانه، ونلوم المسيء على إساءته، ونعتد على المذنب بذنبه»[١]، وهذا يدل على أن أهدى منهج عقدي هو منهج أهل السنة والجماعة المأخوذ من نصوص الوحيين، فأهل السنة والجماعة لا ينكرون الأسباب بما في ذلك إرادة الإنسان الحرة، ويرون أن التعامل مع الأسباب وإثبات ارتباطها بمسبباتها أمر ضروري مشاهد للعيان لا ينكره إلّا جاهل مكابر، فإن من الأسباب ما لا يتم إيمان العبد إلّا به كإفراد الله بالعبادة، ومنها أمور ضرورية محسوسة كتأثير النار في الإحراق، والماء في الإرواء، والطعام في الشبع ونحوها. وفي العصر الحديث أصبح اكتشاف الأسباب من أهم عوامل النهضة الحضارية المادية، فإنكارها يضيف إلى فساد الاعتقاد التخلف في مجال الاكتشاف والاختراع المادي.

ولهذا كان أهل السنة والجماعة هم أهل الحق بين الأشاعرة والماتريدية وبين المعتزلة، فأما الأشاعرة والماتريدية فقد أنكروا قدرة الإنسان وإرادته الحرة من الناحية الحقيقية[٢]، وأثبتوها اسماً أجوف دون مسمى حقيقيٍّ، وذلك من خلال نظرية «الكسب»، وحقيقته أن صورة العبد مختار، وباطنه مجبور مضطر، كما قال التفتازاني: «فالإنسان مضطر في صورة مختار»[٣]، وقد قرب «البغدادي»[٤] حقيقة الكسب بتشبيه اقتران قدرة الله بقدرة العبد بـ«الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر

(١) تأويل مختلف الحديث ص١٦٠.

(٢) وسبب إنكارهم الغلو في إثبات خلق الله لأفعال العباد. انظر: الإنصاف ص٦٦؛ والإرشاد ص١٨٧؛ والعقائد النسفية ص٥٤، ٥٦.

(٣) شرح المقاصد ٤/ ٢٦٣.

(٤) عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي، أبو منصور، متكلم أشعري، ولد ببغداد وبها نشأ، رحل إلى خرسان واستقر في نيسابور، وفارقها على أثر فتنة التركمان، توفي في إسفرائين سنة ٤٢٩هـ. سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٥٧٢.

على حمله منفرداً به، إذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا يخرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً»[١].

وقد نسب الأشاعرة والماتريدية إلى العبد اسم الفعل ليخرجوا من ورطة الجبرية الخالصة، مع أنهم في الحقيقة متفقون معهم، ولهذا قال «الإيجي»[٢]: «والجبرية: متوسطة تثبت كسباً كالأشعرية، وخالصة لا تثبته كالجهمية»[٣]. وقد كانت هذه العقائد سبباً في التخلف العلمي والعسكري للأمة، كما كانت سبباً لدعم الاستبداد السياسي فيها.

أما المعتزلة فقد ظهروا على أنهم دعاة الحرية الإنسانية؛ لأنهم وصفوا العبد بأنه يخلق فعله، ولا شك أن المعتزلة أبرزوا حرية الإنسان، ولكنهم أشركوه مع الله تعالى في الخلق، وهذا تأليه للإنسان، وإشراك له فيما هو من خصائص الله تعالى. وقد كان المتقدمون لا يصفون الإنسان بالخلق لقرب عهدهم من السلف، أما المتأخرون فقد تجرأوا على تسمية العبد خالقاً على الحقيقة[٤].

وعقائد المعتزلة تستهوي العصرانيين المتأثرين بالحضارة الغربية المادية؛ لأنهم يعتبرونهم دعاة للحرية وللنضال السياسي، ومدافعين عن المظالم الاجتماعية[٥].

والحقيقة التاريخية تثبت أن المعتزلة إقصائيون لخصومهم، ولا

---

(١) أصول الدين ص١٣٤.

(٢) محمد بن عبد الرحمٰن بن محمد الإيجي الشافعي، من أهل (إيج) بنواحي شيراز، مفسر، متكلم أشعري، ولد سنة ٨٣٢هـ ـ ١٤٢٩م، من مصنفاته: «المواقف في علم الكلام» و«بيان المعاد الجسماني والروح»، توفي سنة ٩٠٥هـ ـ ١٥٠٠م. الأعلام ٦/ ١٩٥.

(٣) المواقف ص٤٢٨.

(٤) انظر: الإرشاد ص١٨٧ ـ ١٨٨.

(٥) انظر: التراث في ضوء العقل ص١٩٣.

يعترفون بالآخر، وأحداث فتنة خلق القرآن، واستعمال السلطة لفرض هذه المقالة الباطلة، وتعذيب المحدثين وأهل السنة وإجبارهم على القول برأيهم يدل على أن المعتزلة مارسوا الظلم والاستبداد والإقصاء في أقسى صوره، وأنهم أعداء للحرية وليسوا رعاة لها[١].

وهذا يدل على أن دعاة الحرية الحقيقيين هم أهل السنة والجماعة، وأنه لا توجد فرقة فتحت المجال للحرية والعدل مثلهم؛ لأن منطلقهم هو نصوص الوحي.

ثانياً: الحرية السياسية:

الحكم في الإسلام وسيلة لإقامة أمر الله تعالى في الأرض، وتطبيق شريعته، وتحقيق العبودية له تعالى، وتحرير الإنسان من الاستعباد للطواغيت والأوهام والعقائد الضالة.

وهذا هو المقصود بسائر الولايات «إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به في أمر دنياهم»[٢]، فمقصد الإمامة «إقامة الدين وسياسة الدنيا به»[٣]، يقول «ابن عقيل الحنبلي»[٤]: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد»[٥]، ويقول «ابن

---

(١) انظر حول الفتنة وأحداثها: سير أعلام النبلاء (ترجمة الإمام أحمد بن حنبل).

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٦٢.

(٣) انظر تفصيل مقاصد الإمامة: الإمامة العظمى ٧٩ ـ ١٢٢.

(٤) علي بن عقيل بن محمد البغدادي الظفري، أبو الوفاء، يعرف بابن عقيل، عالم العراق في وقته وشيخ الحنابلة ببغداد، ولد سنة ٤٣١هـ ـ ١٠٤٠م. كان قوي الحجة، اشتغل بمذهب المعتزلة في حداثته، وكان يعظم الحلاج، من مصنفاته: كتاب «الفنون»، قال الذهبي في تاريخه: لم يصنف في الدنيا أكبر منه، و«الجدل على طريقة الفقهاء»، و«الفصول» في فقه الحنابلة، توفي سنة ٥١٣هـ ـ ١١١٩م. الأعلام ٤/ ٣١٣.

(٥) عن الطرق الحكمية ص١٣.

عابدين»: «فالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة»[١].

والحاكم ليس شخصاً معصوماً لا يرد قوله وفعله، بل هو وكيل عن الأمة في سياستها بما يحقق مصالحها ويدرأ عنها المفاسد، فإن أقام العدل، وصدق في النصح للأمة كان له الأجر العظيم كما جاء في الحديث: «**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله**» وذكر منهم: «**إمام عادل**»[٢]، وإن خالف ذلك فإنه يعاقب على قدر مخالفته ويعزل عن هذا المنصب[٣]، ولا يقر على قوله أو فعله. وتظهر أهمية الحكم والإمامة والسياسة من جهة أنها من أبلغ الوسائل في تحقيق المقاصد الشرعية، وتطبيق شريعة الله تعالى في الأرض، ولهذا كان تنصيب الإمام واجباً شرعيّاً[٤]، فإن تحقيق المصالح الدينية والدنيوية، وسيادة العدل ونفي الظلم، وتحكيم الشريعة من أفضل الطاعات، وأجل القربات، وأقوى الوسائل في المحافظة على استمرار الدين، وسعادة الإنسان لموافقة ذلك كله لطبيعته النفسية، وتكوينه الخلقي، ولا يكون ذلك إلا بالحكم بالإسلام وعدم الزيغ عنه.

وبهذا نجزم أن من أهم أهداف الحكم المحافظة على حرية الإنسان[٥]، وكرامته، فإن الحريات الإنسانية تعد أحكاماً تكليفية، ومقاصد

---

(١) حاشية رد المحتار على الدر المختار ٤/ ١٥.

(٢) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب فضل من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد، رقم ٦٦٠، ٢/ ١٦٨، وكتاب الزكاة، باب الصدقة باليمين، رقم ١٤٢٣، ٣/ ٣٤٤؛ ومسلم، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، رقم ٢٣٧٧، ٤/ ١٢١.

(٣) انظر تفصيل عزل الإمام وأسبابه وطرقه: الإمامة العظمى ٤٦٨ ـ ٤٨٩.

(٤) انظر: الإمامة العظمى ص٤٥ ـ ٧٣.

(٥) المقصود في كلامنا عن الحرية هو الحرية الشرعية التي تقتضي تمام التعبد لله تعالى، والتحرر من عبادة ما سواه، وليس المقصود اتباع الأهواء والنزوات والرغبات فهذا مما يجب منعه لمخالفته لأمر الله تعالى.

شرعية، ومنع هذه الحرية يعد من أقبح الظلم، فحقيقته منع من العبودية التامة لله تعالى.

والعلاقة بين الحكم والحرية علاقة تآلف وانسجام، فالحكم وسيلة لتحقيق العبودية لله تعالى، والحرية لا تكون العبودية لله تعالى إلا بها، فهما ينطلقان من مصدر واحد.

وبهذا نعلم أن التعارض بين الحكم القائم على الإسلام غير ممكن مع الحرية الشرعية، وإنما يحصل التعارض من سوء الفهم أو التطبيق، فالظلم ومنع الإنسان من حريته الشرعية في كافة المجالات مثل حرية الفكر والرأي والدعوة والإصلاح والتملك والتجارة وغيرها لا يعد من الإسلام في شيء، بل هو ضد حقيقة الإسلام، وهكذا الحرية المقتضية لنشر الإلحاد، وفعل المعاصي، وعدم الخضوع لأحكام الله وشرعه لا تعد حرية لأنها عبودية من طرف آخر للهوى والشيطان والعقل القاصر وغيرها.

ومن جهة أخرى يتفق الحكم مع الحرية في الغاية والمقصد إذ الجميع يحقق عمارة الأرض والخلافة فيها على منهج الله وشرعه، وكلاهما يمكّنان الإنسان من القيام بعبودية الله تعالى والتحرر من عبودية ما سواه. ومن جهة ثالثة «فالحرية تسبق السلطة في الوجود وأولوية الاعتبار، فالحرية وجدت مع الإنسان منذ ولادته، وجعلت من مكوناته وفطرته، فقد خلق الله الإنسان حراً وأراده كذلك، وأما النظام السياسي فقد جاء تبعاً للوجود الإنساني من أجل حفظ وجوده وتنظيم حاجاته وتوجيه جهوده بما يحقق مصلحة العباد في المعاش والمعاد، فالنظام السياسي جاء ليحفظ حرية الإنسان ويصونها ويوجهها لغاياتها، وينظم ممارستها بحيث يمنع التظالم والتواثب، وينفي النزاع المفضي إلى الفساد والضياع.

والحرية ليست ناتجاً من نواتج السلطة، وليست ثمرة من ثمرات النظام السياسي، كما أنها ليست منحة من صاحب السلطان والقوة يمنحها

وقتما يشاء ويقبضها وقتما يشاء، إنما هي منحة من الله، وهبها الخالق الكريم للإنسان المكرم، فلا يملك أحد مصادرتها أو الانتقاص منها»(١).

ومن هنا فإن كل قرار ضد الحرية الشرعية غير مقبول لأنه مناف للتشريع الإسلامي، وفي ذلك يقول «الشاطبي»(٢): «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل»(٣).

وهذا البطلان ناتج من ضرب المقاصد الشرعية بعضها ببعض، وسببها سوء التطبيق في الحكم وإدارة شؤون الناس.

أصول الحرية في الحكم:

الحكم في الإسلام مؤسس على الحرية الشرعية ليقوم بالمحافظة عليها ورعايتها لتكون العبودية من خصائص الله تعالى، فلا ذل ولا خضوع ولا رغبة ولا رهبة ولا تعلق إلا بالله تعالى وحده. وتأسيس الحكم في الإسلام على الحرية ومحافظته عليها يبين المكانة العالية لتحرير الإنسان من الإنسان، وإفراد العبودية لله تعالى دون شريك.

ويتضح ذلك من خلال الأصول التالية:

أولاً: إقامة العدل ونفي الظلم:

العدل اسم جامع لوضع الأمور في مكانها الصحيح، والظلم بعكس ذلك، يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ

(١) مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة عدد (٣١، ٣٢) ص١٦٠.

(٢) إبراهيم بن موسى بن محمد الخمي الغرناطي المالكي، عالم أصولي، من كتبه: «الاعتصام» و«الموافقات في أصول الفقه» توفي سنة ٧٩٠هـ ـ ١٣٨٨م. الأعلام ١/ ٧٥.

(٣) الموافقات ٢/ ٣٣٣.

عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠]، ويقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: ٥٨]، ويقول تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، ويقول تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة: ٨]، وفي الحديث: «**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا**»(١)، وفيه قوله ﷺ: «**ليس من والي أمة قلّت أو كثرت لا يعدل فيها إلا كبّه الله تبارك وتعالى على وجهه في النار**»(٢). والنصوص الشرعية الواردة في الأمر بالعدل والنهي عن الظلم كثيرة.

والعدل عمل اختياري متوافق مع سنة الله تعالى الكونية الاضطرارية، والظلم ضد ذلك، فانعدام العدل يجلب الفساد والهلاك والاضطراب، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، وإن لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة»(٣).

ومن العدل تحكيم شريعة الله تعالى في الناس؛ لأن الناس لا يجوز

(١) رواه مسلم، كتاب البر، باب تحريم الظلم، رقم ٦٥١٧، ١٦/٣٤٨؛ من حديث أبي ذر رضي الله عنه.
(٢) رواه أحمد، ٥/٢٥؛ الفتح الرباني ١٤/٤٣ و٢٣/١٤؛ وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب السير، باب في الإمارة، رقم ٣٢٥٤٥، ٦/٤٢٣؛ والطبراني في الكبير رقم ١٦٩١٠ ١٥/١٥٥ من حديث معقل بن يسار رضي الله عنه.
(٣) الحسبة ص٩٤.

أن يخضعوا للأهواء البشرية الوضعية، إنما يكون خضوعهم وذلهم لخالقهم، وقد شرع لهم ما يحقق مصالحهم ويدرأ المفاسد عنهم.

ومنه إعطاء الأفراد حرياتهم وعدم التدخل فيها؛ لأنها حقوق خاصة لا يجوز الدخول فيها إلا بإذن من الله تعالى[١] أو من صاحبها.

ويدخل في العدل استقلال القضاء، وأن المتهم بريء حتى تثبت إدانته لأن الأصل براءة الذمة، ومنع الظلم في إجراءات التحقيق، والتساوي أمام القضاء الشرعي، وعدم التفريق بين الناس أياً كان وصفهم وهيئتهم، وغير ذلك من الإجراءات الجزائية المانعة من الظلم والتعسف واتباع الهوى والمجاملة لأصحاب الرئاسة والجاه.

فكل ظلم في التقاضي وإجراءاته أو الحكم القضائي واستقلاله لا يجوز أن ينسب إلى الإسلام؛ لأن الشريعة لا تقر الظلم وترفضه وتنهى عنه.

ومن قضايا العدل الأساسية إعطاء الحقوق مثل حق التعليم والملكية والتنقل والعمل، وضمان حاجيات الإنسان والمحافظة عليه ومساعدته وقسمة الثروات العامة بالسوية بين المسلمين، ومنع انتهاك حرمات الناس وأعراضهم وأموالهم إلّا بحقها الشرعي، وغيرها من الحقوق الكثيرة التي دلت عليها النصوص الشرعيّة[٢].

وجماع العدل هو العمل بالإسلام كله في تشريعه العادل، وأخلاقه الفاضلة، فإن الإسلام جاء بما يصلح الإنسان في دينه ودنياه.

---

(١) وإذن الله تعالى يعرف من كتابه وسنة رسوله ﷺ، وفهم الكتاب والسنة منضبط بعلوم معيارية في غاية الدقة والجودة (مصطلح الحديث، وأصول الفقه، وعلوم اللغة)، وليس كلاً مباحاً لكل أحد يفسرهما كما يشاء.

(٢) انظر تفصيل هذه الحقوق والحريات: كفالة الحريات في الإسلام ص٥٦ ـ ١٧٢.

ثانياً: اختيار الحاكم:

إقامة الدولة أمر ضروري لإقامة دين الله تعالى والحفاظ عليه وتحكيم شريعته في الناس، وحفظ الحقوق والحدود، وقد انعقد الإجماع القطعي[١] على وجوب الإمامة وإقامة الحاكم المحقق لمقاصدها. يقول الغزالي: «السلطان ضروري في نظام الدين ونظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»[٢].

واختيار الحاكم هو عبارة عن عقد يتم بين الأمة وبين الحاكم، فالحكم ليس حقاً موروثاً لأحد بعينه، وإنما هو اختيار حر من الأمة لمن تنطبق فيه الأوصاف الشرعية التي يتحقق بموجبها مقصود الإمامة في إقامة الدين وسياسة الدنيا به.

ولهذا عقد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الإمامة بعد وفاة الرسول ﷺ لأبي بكر الصديق، ولم يصبح إماماً إلا بعد هذا العقد الذي تم عن حرية تامة[٣].

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولو قُدِّر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع الصحابة عن البيعة لم يصر بذلك إماماً، وإنما صار أبو بكر إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة... وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قُدّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً... (و) عثمان لم

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية ص٥؛ والجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٦٤؛ المقدمة ص١٩١، وغيرها.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص١٩٩.

(٣) انظر: البخاري مع الفتح، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، رقم ٧٢١٩، ١٣/ ٢١٨.

يصر إماماً باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له، وجميع المسلمين بايعوا عثمان لم يتخلف عن بيعته أحد»(١).

وهذا العقد معقول المعنى لأنه وكالة في إدارة الإمام لشؤون الأمة بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد، ولهذا يجوز فسخه وعزله، وفي ذلك يقول «البهوتي»(٢): «وتصرفه(٣) على الناس بطريق الوكالة لهم، فهو وكيل المسلمين، فله عزل نفسه، ولهم(٤) عزله إن سأل العزل، لقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: أقيلوني أقيلوني. قالوا: لا نقيلك»(٥).

وقاعدة العقود في الشريعة الإسلامية تقوم على أن الرضا ركن أساسي في صحتها، فلا يصح العقد مع الإكراه، كما قال تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

ولا شك أن الإمامة والحكم أهم وأولى من البيع والإجارة وسائر العقود؛ لأنها مرتبطة بمصالح المسلمين العامة، فلا يتصور صحة عقد الإمامة مع الإكراه.

فلا يمكن أن يفتى ببطلان البيع عن غير رضا في معاملة يسيرة، ويصحح في عقد الإمامة مع الإكراه وهذا مما يدل مجرد تصوره على بطلانه.

وإذا كان طريق تعيين الإمام هو اختيار الأمة، فإن الاختيار يعني

---

(١) منهاج السنة ١/ ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي، نسبته إلى (بهوت) في غربية مصر، ولد سنة ١٠٠٠هـ ـ ١٥٩١م، شيخ الحنابلة بمصر في عصره من مصنفاته: «الروض المربع شرح زاد المستقنع» و«كشاف القناع عن متن الإقناع» و«دقائق أولي النهى لشرح المنتهى»، توفي سنة ١٠٥١هـ ـ ١٦٤١م. الأعلام ٧/ ٣٠٧.

(٣) أي: الإمام.

(٤) أي: الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد.

(٥) كشاف القناع ٦/ ١٦٠.

الحرية؛ لأن الاختيار ينتفي مع وجود الإكراه، فالاختيار إرادة حرة في الترجيح بين أمرين أو أكثر.

ثالثاً: الشورى الملزمة للحاكم:

الشورى في أمور الحكم من حقوق الأمة، وهي تتضمن: اختيارهم للإمام ابتداءً، والصدور عن رأي أغلبيتهم بعد توليه، ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهل الحل والعقد الذين أمرهم أن يختاروا إماماً بعد وفاته: «من تأمَّر منكم على غير مشورة المسلمين فاضربوا عنقه»[1] وفي رواية: «لا بيعة له ولا لمن بايعه»[2]، وقد تقدم الكلام في وجوب الشورى في اختيار الإمام ابتداءً.

أما وجوب التزام الإمام لشورى أهل الحل والعقد بعد توليه فلا خلاف فيها إذا كان في أمر ليس له فيه علم؛ لأن فرضه هو سؤال أهل العلم، كما قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

يقول الجويني: [إذا] «لم يكن مجتهداً في دين الله لزمه تقليد العلماء واتباعهم، وارتقاب أمرهم ونهيهم، وإثباتهم ونفيهم»[3].

أما إذا كان من أهل العلم فإن الصحيح أن الشورى واجبة عليه، وملزمة له لأن أصل اختياره يعود إلى الأمة، وتدبيره يكون في شؤونهم، فيجب أن يعود إليهم، ويصدر عن رأي الأغلبية فيهم، وذلك فيما يتعلق بالأمور المصيرية، والمصالح العامة، والقضايا الخطيرة، أمّا الأمور العاديّة فإنّ تنصيبه إماماً يدل على تفويضه في ذلك.

---

(١) تقدم تخريجه في ص٣٥٨.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في المصنف، باب ما جاء في خلافة أبي بكر في الردة، رقم ٣٧٠٣٢، ٧/ ٤٣٢.

(٣) غياث الأمم ص٤٧.

ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. وفي حديث عبد الرحمٰن بن غُنْم رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: «**لو أنكما تتفقان على أمرٍ واحد ما عصيتكما في مشورة أبداً**»[١].

والسيرة العملية للنبي ﷺ تثبت أنه لم يشاور أصحابه ثم يُعرض عن رأي الأغلبية[٢]، ولا ريب أن الالتزام برأي أهل الشورى ضمان من الوقوع في الاستبداد والظلم والخطأ في الرأي؛ لأن قول الأغلبية أقرب للصواب من رأي الفرد[٣].

ولا يصح الاستدلال بمخالفة الرسول ﷺ لأصحابه في صلح الحديبية لأن هذا مما لا مجال للرأي فيه، فالصلح تم بناء على وحي إلٰهي لا مدخل للرأي فيه[٤].

وهذه الشورى الملزمة للإمام لا تكون بالإكراه، وإنما تكون بحرية تامة؛ لأنها لا يمكن أن تؤدي نتيجتها وتؤتي ثمارها إلا بحرية واستقلالية لا تخضع للضغوط.

والغرض الأساسي من الشورى هو الوصول لأفضل السبل وأقوم الطرق المحققة للمقاصد الشرعية، وهذا ما يمنع من استبداد الإمام واستقلاله التام عن الأمة في تقرير مصالحها، فهذا الاستبداد وهذه

---

(١) رواه أسد بن موسى في فضائل الصحابة، والفسوي في المعرفة والتاريخ، قال الحافظ: (بسند لا بأس به). انظر: الفتح ١٣/ ٣٥٢.

(٢) انظر: الإمامة العظمى ص٤٥٧. وانظر شواهد كثيرة في الالتزام بالشورى في العهد النبوي والراشدي: ـ الحرية أو الطوفان ص٣١ ـ ٤٥.

(٣) انظر: أصول نظام الحكم في الإسلام ص٢١٤.

(٤) انظر: فتح الباري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ٥/ ٤٠٨.

الاستقلالية مظنّة الظلم وتقديم الرغبات الخاصة على المصلحة العامة للأمة، وهذا يدل على تقييد الشورى لسلطة الإمام في طاعة الله تعالى، وهو أصل شرعي في باب الإمامة تدل عليه كثير من النصوص الشرعية؛ كقوله ﷺ: «**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»(١)، وهذا المعنى متواتر في القرآن والسنة.

«إن الشورى(٢) في حقيقتها عبارة عن مداولة الآراء بين أهل الرأي والخبرة والحكم في مشورة الأمة ومصالحها العامة، ولذلك نجد أن الشورى لا تتحقق إلا بتوفير الحرية، بحيث يستطيع أن يعبر كل عضو من أعضاء مجلس الشورى عن رأيه بحرية تامة، ولو انعدمت الحرية لأهل الشورى بحيث لا يستطيعون التعبير عن رأيهم بأمان، لانتفى معنى الشورى وانتفى مقصودها. فلا شورى بدون حرية تمكن أهل الشورى من إبداء رأيهم، وما يعتقدون صوابه دون خوف أو وجل، أو رغبة أو رهبة»(٣).

رابعاً: مراقبة الحاكم وتقويمه:

سبق أن بينتُ أن الأمة هي صاحبة الاختيار للإمام ابتداءً، وكذلك فإن الأمة هي صاحبة الشورى الملزمة للإمام لا سيما في المصالح العامة

---

(١) رواه الطبراني من رواية النواس بن سمعان رضي الله عنه في المعجم الكبير عزاه له السيوطي في جمع الجوامع، ١/ ٩١٣ في الجزء المفقود (٢١) والبغوي في شرح السنة، كتاب الإمارة والقضاء، باب الطاعة في المعروف، رقم ٢٤٥٥، ١٠/ ٤٤؛ وأبو داود الطيالسي في المسند، رقم، ٨٥٦، ص١١٥؛ والحاكم في المستدرك، كتاب معرفة الصحابة، باب كان سبب موت حكم بن عمرو ـ وقال: صحيح الإسناد، ٣/ ٤٤٣؛ قال العلامة الألباني: صحيح. انظر صحيح الجامع الصغير، رقم ٧٥٢٠، ٢/ ١٢٥٠.

(٢) يقول الراغب الأصفهاني في تعريف الشورى: (هي استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض) المفردات ص٤٧٠، ومراده بالرأي: الرأي الصائب.

(٣) مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٣١، ٣٢) ص١٠٩.

والأمور المهمة، وبناءً على ذلك فهي مسؤولة عن مراقبته وتقويمه وإلزامه بمقاصد الإمامة؛ كتحكيم الشريعة الإسلامية، والالتزام بالعدل، وتحقيق مصالح الأمة ودرء الشر عنها، وتوفير كل ما يحقق هذه المصالح من الأسباب والآليات.

وهذه الحرية تستند إلى أصول الإسلام الكبرى، وحقائقه العظمى؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، واعتقاد أن الذي لا يسأل عن فعله هو الله تعالى، أما المخلوقون فهم مسؤولون عن تصرفاتهم(١)، كما جاء في الحديث: «**كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ وهو مسؤول عن رعيته**»(٢)، وقوله: «**وهو مسؤول عن رعيته**» يشمل الدنيا بالمحاسبة والتقويم، والآخرة بالجزاء على عمله.

ولهذا جاءت الأحاديث في تأكيد هذه المعاني، وهي معانٍ متفق عليها لا خلاف فيها، ومن ذلك قوله ﷺ: «**والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم**»(٣).

وقوله أيضاً: «**إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم فقد تُوُدِّع منها**»(٤).

---

(١) هذه الأصول تدل عليها نصوص شرعية كثيرة، وهي من القطعيات والمحكمات، ويمكن مراجعة تفاصيل أدلتها وأحكامها في مظانها.

(٢) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾، رقم ٥١٨٨، ٩/ ١٦٣ مع الفتح، ورواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم ١٨٢٩، ص٧٦٣.

(٣) رواه الترمذي في السنن، كتاب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف، رقم ٢١٦٩، ٤/٤٦٨؛ والبغوي في شرح السنة، كتاب الرقاق، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم ٤١٥٤، ١٤/ ٣٢٥؛ وأحمد في المسند ٥/٣٨٨؛ الفتح، ١٤/ ١٧٢.

(٤) رواه أحمد ٢/ ١٩٠؛ الفتح ١٩/ ١٧٥؛ الشرح ٦٧٧٦، ١١/ ٤٦، ٦٧٨٤، =

وقد قرر هذا الأساس الشرعي لرقابة الأمة على الحكام الصحابة رضوان الله عليهم، ففي أول خطبة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه بعد توليه الإمامة يقول: «لقد وليت عليكم ولست بخيركم، إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»[1]، ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إذا رأيتم فيَّ اعوجاجاً فقوموني»[2].

وكل ما تقدم من المراقبة والتقويم لا يتم إلا في حرية تامة دون إكراه أو مضايقة، وإلا فإنه لا يمكن أن تتحقق هذه الرقابة والتقويم.

ولا يصح أن يقال: إن الاعتراض على الإمام في أمر من الأمور، أو محاسبته في تصرفاته ينافي الأمر بالسمع والطاعة؛ لأن السمع والطاعة مقيدان بالشريعة الإسلامية، فلا طاعة له في معصية الله تعالى، هذا فضلاً عن دعوى أن الاعتراض عليه يعد من الخروج، أو اتهام الفاعل بأنه من الخوارج[3].

وبعد أن بيّنا أصول الحرية في السياسة والإمامة الملتزمة بالإسلام بقي أن أنبه إلى قضية مهمة وهي أن كثيراً ممن كتب في قضية الحكم والسياسة في الإسلام وقعوا في مزلق خطير وهو محاولة التوفيق بين نموذج الدولة والحكم في الإسلام والنظم الديمقراطية الغربية، وهذا يعود إلى الهزيمة النفسية أمام الغرب المتحضر المنتصر مادياً.

والفرق بين الإمامة في الإسلام والديمقراطية يعود إلى المنطلق

= ١١/ ٤٩؛ قال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح.

(١) تاريخ الطبري ٣/ ٢٠٣.

(٢) تاريخ الخلفاء ص١٣٠.

(٣) انظر شواهد عملية لاعتراض السلف الصالح على الحكام: صحيح البخاري رقم ١٥٦٣؛ ومسلم ٦/ ٤١٧ شرح النووي؛ وتفسير ابن كثير ٢/ ٢٣٠؛ وسير أعلام النبلاء ٧/ ١٤٣ ـ ١٤٤، وغيرها.

الأساسي لكل منهما، فالمنطلق الديمقراطي منطلق مادي معزول عن الدين والقيم والأخلاق، ويعتمد على العقل البشري القاصر، ويرى فيه المشرع الوحيد القادر على الوصول بالإنسان إلى السعادة، بينما الإمامة في الإسلام تنطلق من ربانية التشريع، وأن الله تعالى شرع للناس ما يصلحهم، ومقصود الإمامة تحقيق العبودية لله تعالى بمعناها الشمولي، وهي مرتبطة بالقيم والأخلاق.

ومحاولة الفصل بين فكرة الديمقراطية وآلياتها، وعدم القبول بالأول، ودعوى أن الثاني موافق لحقيقة الإسلام محاولة باطلة تهدف للقرن بينهما؛ لأن من يفعل ذلك يعتبره ثناءً على الإسلام وإبرازاً لقيمه الحضارية مع أن هذا الهدف يمكن تحصيله بغير هذا الأسلوب المنهزم(١).

وقد تقدم نقل كلام «شيريل بينارد» في نقد هذا الاتجاه وبيان أن نظام الإسلام في الحكم مختلف عن النظم الديمقراطية المعاصرة، وكلامها صحيح(٢)، فالتوفيق بين الأمور المختلفة تشويه لها على حد سواء، وهذا

---

(١) انظر أمثلة للمقارنة السابقة: الإسلام والديمقراطية (فهمي هويدي)؛ فتوى القرضاوي في الديمقراطية (إسلام أون لاين)؛ ومجلة المسلم المعاصر (العدد الافتتاحي)؛ والمقارنة بين الإسلام والديمقراطية أصبحت سمة لسائر الكُتّاب في نظام الحكم في الإسلام.

(٢) المقصود صحة كلامها في الاختلاف بينهما، مع أن بينارد ربما لم تفهم أصول الحكم في الإسلام صحيحة كما هو حال عموم الغربيين حيث يظنون أن الإسلام يُقرّ الأنظمة الاستبدادية لأنهم يعتقدون أنّ منع الأفراد من أهوائهم المحرمة ونحوها استبداداً وهو تصور باطل فالإسلام لا يُقرّ الاستبداد، ولا يعتبر منع الأهواء استبدادٌ لأن فيه صلاح الإنسان، فالمنع قائم على أسس صحيحة سواء من حيث يقينيّة المرجعية المانعة (الإسلام) أو الآثار المترتبة على هذه الأهواء في كافة المجالات، والأنظمة الغربية تقيد أهواء الناس بقانون وضعي عقلي لا يستند إلى مرجعية يقينية، فكيف يُعتبر تقييد الأهواء المسماة حريات بمرجعية ربانية يقينية في أدلة ثبوتها استبداداً؟ فتقييد الإسلام للحرية أولى لأنه صادر من الخالق للإنسان وهو أعلم بما يصلحه.

ليس خاصاً بالديمقراطية بل هو يشمل كل المفاهيم الغربية الأخرى؛ كالحرية والتعددية والأحزاب والمعارضة وحرية التجارة وغيرها.

لأن المفاهيم الغربية قائمة على محورية الإنسان، والنفعية والفردية والمادية، وبالتالي تم عزل هذه المفاهيم عن القيم والأخلاق والدين وغيرها.

والقاعدة في المقارنات هي أن «المقارنة والمقايسة لا تصح إلا بين الأشكال المتجانسة»[(١)]، وقد ترتب على هذه المقارنات سلبيات متعددة منها:

١ ـ تغيير المفاهيم الشرعية ومقارنتها بالمفاهيم الجاهلية لوجود أدنى شبه بينهما، ومن المعلوم أن وجود شبه بين أمرين لا يقتضي اقترانهما؛ لأنه ما من أفكار أو عقائد إلا ويوجد بعض أمثلة التشابه بينها، ولكن ذلك لا يدل على اتفاقهما، فوجود شبه الحرية، وأن الأمة تختار الحاكم وتحاسبه وتقومه ويحق لها أن تعارض رأيه لا يقتضي أن الإمامة في الإسلام مطابقة لآلة الديمقراطية.

٢ ـ استعمال المصطلحات في غير مكانها، والتخبط في التعامل معها، وهذا التغيير للمصطلحات فيه نوع من التضليل عن حقيقة هذه المصطلحات، فمثلاً: دعوى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يوافق معنى (المعارضة) في العملية الديمقراطية، ثم الاستدلال على صحة المعارضة بأدلة النهي عن المنكر، هذه الدعوى تلغي أجزاء مهمة في تركيبة مفهوم المعارضة، فالمعارضة تسعى للوصول للسلطة كهدف مهما كان الحكم صالحاً، بينما النهي عن المنكر مرتبط بفساد الحكم وانحرافه، وفي هذا استعمال لمصطلح شرعي في غير مكانه، وتغيير لمصطلح وضعي عن مفهومه الصحيح، وبين ذلك المقارنة غير العلمية بينها.

(١) الإعلام بمناقب الإسلام ص١٥٠.

٣ ـ الاستدلال الخاطئ بالنصوص الشرعية على مفاهيم الديمقراطية، مثل الاستدلال بوجود المنافقين على حرية الرأي بحيث يجوز تكوين أحزاب إلحادية في الدولة الإسلامية دون إنكار، والاستدلال بوجود الخوارج على جواز المعارضة السياسية المسلحة، مع أن فعل الخوارج ليس حجة، وعلي بن أبي طالب ﷺ لم يثبت أنه أذن لهم في مقالاتهم الضالة بل الثابت أنه أنكر عليهم، وبهذا يكونون خارج النظام والقانون، والمعارضة بمفهومها الديمقراطي لم تكن معروفةً زمن الصحابة، وكذلك الاستدلال بوجود الفرق الضالة على صحة التعددية وغير ذلك من الاستدلالات الباطلة المخالفة لمنهج أهل السنة في الاستدلال(١).

يقول الدكتور عرفان عبد الحميد: «إن محاولات إضفاء مسحة شرعية وطلاء خارجي من الإسلام على مفاهيم وتصورات غربية المنبت والأصل، علمانية النزعة والمقاصد، انتهت إلى تلفيق مركبات هجينة، تسببت ـ ولا تزال ـ في خلق حالات مرضية من الفصام في الأناوية الثقافية والروحية للمسلم، علاوة على أنها كانت جهداً عبثياً أشبه بالحرث في البحر، إذ لم تفلح في حل المشكلات المتفاقمة على الساحة الإسلامية»(٢).

فالديمقراطية صنعة بشرية لا يجوز أن تقارن بالمنهج الرباني في الحكم، أما الآليات فهي محل اجتهاد وإبداع، والآليات والهياكل كما هو معروف في علم الإدارة تهدف إلى خدمة الأهداف الإستراتيجية للمؤسسة، وأهداف الحكم الإسلامي وتحقيقه للحريات مختلفة في الأسس والجذور عن مقاصد الحكم الديمقراطي، ولهذا جاء الهيكل الديمقراطي لا يميز بين

(١) انظر نماذج من هذه الاستدلالات في: الحريات في الدولة الإسلامية (راشد الغنوشي)؛ والحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية (رحيل غرايبة)، والحرية أو الطوفان (حاكم المطيري)، وغيرهما.

(٢) الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، عدد (٣١، ٣٢) ص٦٧

الفروق الفردية بين الناس، فصوت العالم كالجاهل على حد سواء، وفتحت هياكل الديمقراطية المجال رحباً للرأسماليين ليذيقوا الفقراء البأساء، كما مكنت للإلحاد والانحراف الأخلاقي، وعبادة الطواغيت، وتعاملتْ مع القضايا الداخلية والخارجية بمنهج غير أخلاقي.

والأساليب الإجرائية التنظيمية ترجع إلى حاجة الإنسان، وهو مجال رحب للإبداع والتطوير، ولا حاجة لأن يقيد الإنسان نفسه ويربطها بنظام إجرائي معيّن (آليات الديمقراطية) وكأن العقل والذكاء الإداري في البلاد الإسلامية غير قادر على اختراع نظام إجرائي يتناسب مع مقاصد الشريعة الإسلامية وحاجات الناس واختلافهم في أحوالهم الاجتماعية[١].

لا سيما إذا علمنا أن الإجراءات الديمقراطية ليست محل اتفاق، بل هي مختلفة الأشكال بصورة كبيرة بين الدول الغربية، ولا تزال خاضعة للتغييرات المتكررة.

ثالثاً: الحرية الاقتصادية:

تعد قضية الحرية الاقتصادية من الأمور الواضحة في المنهج الإسلامي، فالمتأمل في الأحكام الشرعية المتعلقة بالملكية الفردية، وحرية البيع والشراء، وترك الأسواق دون تدخل يتبين له أن الأصل في القضايا الاقتصادية حرية التعامل والتعاقد إلا ما دل الدليل على منعه، ولهذا جاءت القاعدة الشرعية «الأصل في المعاملات الإباحة»، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم. فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع،

(١) الكلام في الإجراءات يكون بعد الإرادة الصادقة من الأنظمة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وهذه الإرادة لا تزال ـ في أحسن الأحوال ـ موضع تردد، فالكلام في الآليات لا يزال أمراً نظرياً.

وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى... والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾ [يونس: ٥٩]. وإذا كان كذلك: فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا، ما لم تحرم الشريعة. كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة، وإن كان بعض ذلك قد يستحب، أو يكون مكروهاً، وما لم تحد الشريعة في ذلك حداً، فيبقون على الإطلاق الأصلي»[١].

وهذه القاعدة تدل على أن الإنسان حُرّ في تملكه وتصرفه في ماله، وأنه لا يجوز الاعتداء عليه ما دام أن كسبه وتصرفه متفق مع الشريعة الإسلامية.

ولهذا كانت الضرائب ليس لها أصل في الشرع؛ لأنها تدخل في أموال الناس دون رضى منهم، فهي من الظلم المبين[٢]، وهكذا السوق لا يصح تدخل الدولة فيه والتأثير عليه ما دام أنه قائم على قوانين العرض والطلب من غير تلاعب في الأسعار، وفي ذلك يقول ابن تيميه رحمه الله: «فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر، إما لقلة الشيء، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله. فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق»[٣]، ويقول أيضاً: «ومعلوم أن الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه، فإذا كان صاحبه قد بذله كما

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٩/١٦ ـ ١٨؛ ويقول أيضاً: «فالأصل في العبادات ألا يشرع منها إلا ما شرعه الله، والأصل في العادات ألا يحظر منها إلا ما حظره الله» اقتضاء الصراط المستقيم ٢/ ٥٨٥.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨/ ٥٩٠.

(٣) الحسبة ص١٨.

جرت به العادة، ولكن الناس تزايدوا فيه فهنا لا يسعر عليهم»[١].

ومما يؤكد حرية السوق وحرمة التدخل للتأثير عليه حديث أنس[٢] رضي الله عنه قال: «قال الناس: يا رسول الله غلا السعر، فسعر لنا، فقال الرسول ﷺ: **إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمةٍ من دم أو مالٍ**»[٣]، وهذا الامتناع من رسول الله ﷺ للتسعير مع وجود الغلاء يدلُّ على ضرورة بقاء السوق خالية من التأثير المقصود فيه، وقد عُدّ التدخل فيه من الظلم، وقد حذر ﷺ من التدخل في حرية السوق بتأثير من خارجه سواء بالتسعير عند الغلاء أو الاحتكار والغش والتدليس ونحو ذلك لرفع السعر وزيادته.

وهذا يدل على أن المنهج الإسلامي يمنع الدولة من التدخل لتحديد السعر وضبطه، وكذلك يمنع التجار من التلاعب بالسعر بأنواع الاحتكارات والتدليس، وبهذا يتبين أنه مخالف لمدارس الليبرالية كافةً سواء دعاة الاقتصاد المرسل (الليبرالية الكلاسيكية)، أو دعاة الاقتصاد الموجه

---

(١) الحسبة ص٣٦.

(٢) أنس بن مالك بن النضر النجاري الخزرجي الأنصاري، أبو ثمامة أو أبو حمزة، صاحب رسول الله ﷺ وخادمه، ولد بالمدينة المنورة سنة ١٠ق.هـ ـ ٦١٢م، له (٢٢٨٦) حديثاً، رحل إلى دمشق ثم إلى البصرة وبها مات، وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة، كانت وفاته سنة ٩٣هـ ـ ٧١٢م. الأعلام ٢/ ٢٤.

(٣) رواه أبو داود، كتاب البيوع، باب في التسعير، رقم ٣٤٥١، ٣/ ٧٣١؛ والترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير، رقم ١٣١٤، ٣/ ٦٠٥ ـ ٦٠٦، وابن ماجه، كتاب التجارات، باب من كره أن يسعر، رقم ٢٢٠٠، ٢/ ٧٤١؛ وأحمد ٣٨٦، ٣/ ١٥٦؛ والدارمي، كتاب البيوع، باب في النهي عن أن يسعر للمسلمين ٢/ ٢٤٩؛ والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب التسعير ٦/ ٢٩؛ قال الترمذي: حسن صحيح؛ قال الحافظ: إسناده على شرط مسلم. التلخيص (٥٨)؛ وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود، رقم ٢٩٤٥، ٢/ ٦٦٠.

(الليبرالية الاجتماعية)، ويرجع هذا التميز إلى التوازن والاعتدال، والعمل على تحقيق مصالح العباد، ودرْء المفاسد عنهم، والانطلاق من منهج أخلاقي يأبى الظلم على كافة الأطراف، والمنتفعين من السوق بالبيع أو الشراء.

وفي القواعد الفقهية ما يدل على احترام ملكية الإنسان، وبطلان التصرف في ملكه بلا إذنه، مما يؤكد على تعظيم الإسلام لملكية الإنسان الخاصة، وحريته في التصرف فيها.

ومن هذه القواعد: قاعدة «الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل»، وقاعدة: «لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذنه»، وقاعدة: «لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي»[١].

ويدل على الحرية الاقتصادية قوله تعالى: ﴿۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [النحل: ٧٥]. فهذا المثل مضروب للمؤمن والكافر، فالعبد المملوك الذي لا يقدر على شيء مثل الكافر، والمرزوق الرزق الحسن فهو ينفق منه سراً وجهراً هو المؤمن[٢]، وقال «مجاهد»[٣] و«الضحاك»: «ضرب المثل لنفسه، وللصنم الذي عبد من دونه»[٤]، وعلى كلا القولين فإن الحر المتصرف فيما يملكه بالعطاء والإنفاق أفضل من العبد المقيد في تصرفه وملكيته، وقد جاء الثناء

---

(١) انظر هذه القواعد وشرحها في: شرح القواعد الفقهية ص٤٥٩ ـ ٤٦٦.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥٠٧.

(٣) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم، تابعي، مفسر، شيخ القراء والمفسرين، ولد سنة ٢١هـ ـ ٦٤٢م. قرأ القرآن على ابن عباس رضي الله عنهما ثلاث مرات، يقف عند كل آية يسأله عن تفسيرها، توفي سنة ١٠٤هـ ـ ٧٢٢م. الأعلام ٥/ ٢٧٨.

(٤) تفسير أبي المظفر السمعاني ٣/ ١٨٩.

في هذه الآية على الحر في تصرفه وملكه مما يدل على أن الأصل هو الحرية في الملك والتصرف لأنها الأكمل والأفضل.

ومن أشمل الآيات الواردة في بيان منهج الإسلام المتكامل والمتوازن في الاقتصاد قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾﴾ [النساء: ٢٩ ـ ٣٠]. فهاتان الآيتان تدلان على أن شرط صحة المعاملات هو «الرضى»، فلا تجوز معاملة في حالة الإكراه وتقييد الحرية، والرضى والاختيار بمعنى الحرية في التبادل بالأخذ والإعطاء.

وفي الآيتين توضيح لكل ما فيه قدح في الحرية والرضى كأكل أموال الناس بالباطل، وهو يشمل أكلها بالغصب، والسرقة، وأخذها بالقمار، والمكاسب الرديئة، بل يدخل في ذلك أكل مال نفسه على وجه البطر والإسراف؛ لأن هذا من الباطل، ومثلها عقد الربا لأنه لا يتم عن تراض حقيقي، وبيوع الغرر؛ لأنه من تمام الحرية أن يكون المعقود عليه معلوماً، فالحرية غير متحققة مع الجهالة(١).

وهذا يدل على حماية الشريعة الإسلامية للحرية بصورة حقيقية بحيث تشمل البائع (صاحب رأس المال) والمشتري (المستهلك)، ولهذا عُدّ كل صور أكل أموال الناس بالباطل من العدوان والظلم.

ومما يدل على الحرية الاقتصادية كافة الآيات والأحاديث الدالة على عقوبة امتلاك المال من غير وجهه الصحيح مما يدل على صحة تملك الأفراد للأموال وثبوت حق التصرف فيها؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

---

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمٰن ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

وقد بيّن «ابن خلدون»[(١)] أثر الدافع الذاتي والحرية الاقتصادية في الانطلاق في بناء الحضارة، كما بين أثر الظلم والعدوان على الحرية في خراب العمران، يقول: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش، كان القعود عن الكسب كذلك، لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته.

والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانقبضت الأحوال وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان»[(٢)].

وفي كلام ابن خلدون معنى مهمٌّ وهو الحافز الذاتي والدافع الشخصي لدى الأفراد حين ممارستهم لمختلف الأعمال[(٣)]، وأن بقاء هذا

---

(١) عبد الرحمٰن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، أبو زيد، ولي الدين الحضرمي، الفيلسوف المؤرخ البحاثة، ولد بتونس سنة ٧٣٢هـ ـ ١٣٣٢م، تنقل في البلدان، تولى بتونس قضاء المالكية، من أشهر مصنفاته: «العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر» و«شرح البردة»، توفي فجأة في القاهرة سنة ٨٠٨هـ ـ ١٤٠٦م. شذرات الذهب ٧/ ٧٩؛ الأعلام ٣/ ٣٣٠.

(٢) المقدمة ـ فصل الظلم مؤذن بخراب العمران ـ ص٣٢٠.

(٣) انظر: الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام ص٣٣٧.

الحافز موصل لبناء الحضارات ونموها لأنه أساس الإبداع والنشاط، وضعف هذا الحافز أو زواله مؤذن بخراب العمران وسقوط الدول، فكلامه يتضمن ضرورة الحرية للبناء، وخطورة زوالها على بقاء الأمم واستمرارها.

تدخل الدولة في الاقتصاد:

الأصل ـ كما تقدم ـ هو أن الأفراد أحرار في أموالهم، وفي تصرفهم فيها إذا كان ذلك في حدود الشريعة الإسلامية، ومهمة الدولة هي المحافظة على هذه الحرية في إطار أحكام الإسلام، وعدم الاعتداء عليها بأي وجه من الوجوه.

وكما قال «الشافعي»(١) رحمه الله تعالى: «إن الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم، إلا في المواضع التي تلزمهم»(٢).

ويقول «السرخسي»(٣): «ليس للإمام ولاية النظر في الملك الخاص لإنسان بتقديم غيره فيه عليه، بل هو في ذلك كسائر الرعايا، وإنما يثبت له حق الأخذ من المالك عند تحقق الضرورة، وخوف الهلاك على

---

(١) محمد بن إدريس بن العباس الهاشمي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعية كافة، ولد في غزة بفلسطين سنة ١٥٠هـ ـ ٧٦٧م، برع في الشعر واللغة وأيام العرب، ثم في الفقه والحديث، وأفتى وهو ابن عشرين سنة، قال الإمام أحمد: ما من أحد بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منّة. أشهر تصانيفه: «الأم» و«الرسالة» و«المسند» توفي سنة ٢٠٤هـ ـ ٨٢٠م. الأعلام ٦/ ٢٦.

(٢) مختصر المزني (حاشية الأم) ٢/ ٢٠٩.

(٣) محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، أبو بكر، شمس الأئمة، قاض من كبار الأحناف، من أهل سرخس (في خراسان)، من مصنفاته: «المبسوط» في الفقه والتشريع، و«الأصول» في أصول الفقه، و«النكت». توفي بفرغانة سنة ٤٨٣هـ ـ ١٠٩٠م. الأعلام ٥/ ٣١٥.

المسلمين، بشرط العوض كما يكون لصاحب المخمصة»[١].

وهذا يدل على أن الأصل هو حرية الناس فيما يملكون، وحريتهم في معاملاتهم في حدود الشرع، ولكن هذا الأصل لا يمنع من تدخل الدولة أحياناً لتحقيق مصلحة شرعية مقطوعة. فالحرية ليست مطلقة مفلوتة، بل هي مقيدة بحدود الشرع وضوابطه.

والدور الأساسي للدولة في الاقتصاد هو مراقبة النشاط الاقتصادي، وتصحيح المخالفات الشرعية فيه؛ كالبيوع المحرمة، والاحتكارات، والتلاعب بالأسعار من خلال المخادعة والعبث غير الأخلاقي، وحماية صاحب المال والمستهلك على حد سواء بالمحافظة على وضع السوق الطبيعي دون تدخلات للإضرار بأحدهما لمصلحة الآخر.

فهي تقيد البائع عن البيوع المحرمة، واستغلال قوة رأس المال للإضرار بالفقراء والمستهلكين، أو الكذب عليهم في وصف سلعته، أو الخداع والغش بكافة صوره وأشكاله، ولكنها لا تحدد الأسعار إذا كان السوق يتحرك وفق آلية العرض والطلب دون احتكار أو فعل أجنبي عنه مؤثر فيه أياً كان.

وضابط هذا التدخل هو مراعاة المصالح ودرْءُ المفاسد[٢]، فضبط السوق لمراعاة هذه المصالح العامة يُعدّ دعماً للحرية الشرعية؛ لأن مهمة الحاكم سياسة الأمة بالدين.

يقول «القرافي»[٣]: «اعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام

(١) المبسوط ٢٣/٢٠٣.

(٢) انظر: معايير المصالح وضوابطها مبسوطة في كلام الأصوليين انظر مثلاً: ضوابط المصلحة (للبوطي).

(٣) أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، شهاب الدين أبو العباس، نسبته إلى قبيلة (صنهاجة) من برابرة المغرب، وإلى (القرافة) المحلة المجاورة لقبر الإمام =

السياسية ليس مخالفاً للشرع»[(١)]، ثم ذكر أدلة تشهد لذلك منها: المصالح المرسلة، وكثرة الفساد الموجب للضبط ودرْء الفتن، ووجوب رفع الضرر، واختلاف الأحكام باختلاف الزمان والمكان، وهي قواعد تشهد لها نصوص كثيرة.

ومن أمثلة التدخلات المصلحية: الرقابة على إصدار النقود أو الرقابة على النقد الأجنبي، أو السياسات التنموية للاقتصاد[(٢)].

وهذه التدخلات المصلحية ليست أصولاً ثابتة لأنها تختلف من مكان أو زمان لآخر حسب المصلحة، ولهذا يقول ابن القيم ـ عن نهج بعض الخلفاء الراشدين مثل تحريق عمر بن الخطاب ﷺ لحانوت الخمار، وإلزام المطلق ثلاثاً بالبينونة الكبرى ـ: «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة، فظنَّها من ظنَّها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكلٍّ عذر وأجر»[(٣)].

وهذه التصرفات المصلحية من ولاة الأمر تعود إلى قاعدة شرعية وهي «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة»، ومعناها: «إن نفاذ تصرف الراعي على الرعية ولزومه عليهم شاءوا أم أبوا معلق ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، دينية كانت أم دنيوية. فإن تضمن منفعة ما وجب عليهم تنفيذه، وإلا رد؛ لأن الراعي ناظر، وتصرفه حينئذ متردد

= الشافعي بالقاهرة، من علماء المالكية، ولد بمصر من مصنفاته: «أنوار البروق في أنواع الفروق»، و«شرح تنقيح الفصول»، و«الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام» توفي بمصر سنة ٦٨٤هـ ـ ١٢٨٥م. الأعلام ١/ ٩٤ ـ ٩٥.

(١) عن تبصرة الأحكام ـ لابن فرحون ـ ٢/ ١٥٠ ـ ١٥٢.

(٢) انظر: الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام ص٣٠٩.

(٣) الطرق الحكمية ص٢٥.

بين الضرر والعبث، وكلاهما ليس من النظر في شيء»[١].

و«هذه القاعدة ترسم حدود الإدارة العامة، والسياسة الشرعية في سلطان الولاة وتصرفاتهم على الرعية، فتفيد أن أعمال هؤلاء الولاة وتصرفاتهم النافذة على الرعية، الملزمة لها في حقوقها العامة والخاصة، يجب أن تبنى على مصلحة الجماعة وتهدف إلى خيرها. ذلك لأن الولاة من الخليفة فمن دونه من العمال الموظفين في فروع السلطة الحكومية ليسوا عمالاً لأنفسهم، وإنما هم وكلاء عن الأمة في القيام بأصلح التدابير لإقامة العدل، ودفع الظلم، وصيانة الحقوق والأخلاق، وضبط الأمن، ونشر العلم، وتسهيل المرافق العامة، وتطهير المجتمع من الفساد، وتحقيق كل ما هو خير للأمة في حاضرها ومستقبلها بأفضل الوسائل مما يعبر عنه بالمصلحة العامة، فكل عمل أو تصرف من الولاة على خلاف هذه المصلحة، مما يقصد به استئثار أو استبداد أو يؤدي إلى ضرر، أو فساد، هو غير جائز»[٢].

وقد بقي معنا في قضية العلاقة بين الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الأمور الاقتصادية مسألتان مهمتان تؤكدان جانب الحرية الشرعية بصورة متوازنة غير مضطربة:

١ ـ تقييد ولي الأمر للمباح:

الأصل في المباح أنه عفو لا محظور في فعله أو تركه، وهذه الإباحة فضل من الله ونعمة، ولهذا فالصحيح[٣] أنه لا يجوز أن يقيد المباح من

(١) شرح القواعد الفقهية ص٣٠٩. وانظر حول القاعدة: الأشباه والنظائر (السيوطي) ص٢٣٣.

(٢) المدخل الفقهي العام ص٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٣) هذه المسألة فيها خلاف بين العلماء انظر تفصيله: طاعة أولي الأمر ص٢٦ وما بعدها؛ والتعبير عن الرأي ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية ١/٢٣٣؛ والحرية الاقتصادية ص١٠١ ـ ١١٩.

ولي الأمر إلا لمصلحة شرعية معتبرة[(١)].

والدليل على ذلك أن طاعة ولي الأمر ليست مطلقة، ولكنها مقيدة بالمعروف، فالأمر بطاعة ولي الأمر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، مقيدة بقوله ﷺ: «**إنما الطاعة في المعروف**»[(٢)]، وقوله ﷺ: «**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»[(٣)].

فالطاعة الواجبة إنما تكون في المعروف، ومعنى ذلك أنهم إذا أمروا بطاعة الله تعالى الواجبة أو المستحبة، أو قيدوا مباحاً لمصلحة شرعية عامة معتبرة فطاعتهم حينئذ واجبة.

أمّا إذا قيّدوا المباح لرغبة خاصة أو لمصلحة موهومة فهذا لا تجب فيه الطاعة لخروجه من معنى «المعروف».

«ومقتضى عقد الإمامة: إقامة الدين وسياسة الدنيا به، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجلب المصالح ودرء المفاسد عنهم، وبالتالي فلا بد أن تكون جميع الأوامر الصادرة عن ولي الأمر منسجمة مع مقتضى عقد الإمامة، فإن خرجت بأن أمر الإمام بمعصية أو قيّد مباحاً من غير نظر إلى مصالح المسلمين فلا قيمة لأوامره حينذاك، ولا احترام ولا تجب طاعته»[(٤)].

وهو لا يعدو أن يكون بشراً تستند طاعته إلى طاعة الله تعالى، فإن

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٤٠٦ ـ ٤٠٧؛ والمدخل الفقهي العام ١/٤١٧.

(٢) رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم ٧١٤٥ (١٣/١٣٠ مع الفتح)؛ ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم ١٨٤٠، ص٧٦٩.

(٣) سبق تخريجه ص٥٢٦.

(٤) التعبير عن الرأي ١/٢٤٤.

لم يكن في تقييده أيّ طاعة لله تعالى، فإنه لا يجوز اتباع أهواء الناس لا سيّما وأنها تتضمن الإضرار بحريات الآخرين، وما وهبهم الله تعالى من العفو.

يقول تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ويقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [المائدة: ٨٧]، وإنما حصل استثناء التقييد لمصلحة؛ لأن المصالح المعتبرة في الشرع تستند إلى كثير من النصوص الشرعية، وهي من القواعد الكلية، فيصبح التقييد حينئذ يرجع إلى أساس شرعي، وليس لهوى النفس وشهواتها، فإننا لم نؤمر باتباع شهوات العباد مهما عَلَوا في منزلتهم بل نهينا عن ذلك.

ومن تقييد المباح للمصلحة المعتبرة جمع عثمان بن عفان رضي الله عنه الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة لما في ذلك من درء الاختلاف والتنازع في القرآن(١).

ومن هنا فإنه يجوز تدخل الدولة في القضايا الاقتصادية لتطبيق الشريعة الإسلامية في منع المحرمات؛ كالبيوع المحرمة، والتصرفات المحرمة كالاحتكارات وغيرها، وكذلك لفعل ما فيه مصلحة الأمة وفق ضوابط المصلحة المعتبرة سواء بالأمر أو النهي.

٢ ـ دعم الدولة للفقراء والمحتاجين:

فقد جاء الإسلام بتوزيع الثروة المالية على أساس العدل، فإنه كما جاء ليمنع من أن تكون السلطة التي هي أشدّ خطراً من المال دُوْلة بين طبقة أو أسرة أو حزب معين فإنه كذلك قرر مبدأ عظيماً في الأموال وهو: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، بحيث يتداول المال بين

(١) انظر: الطرق الحكمية ص٨٩.

جميع أفراد المجتمع ولا يكون مسيطراً عليه من قبل رجال المال، ومن خلاله يسيطرون على مقدراتها الاقتصادية فتقع في العبودية المالية(١). ولهذا فإن الإسلام قرر التكافل الاجتماعي من خلال الأمر بالزكاة والصدقة وتفقد الجار وصلة الرحم، وقد بين هذا رسول الله ﷺ في قوله: «**من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كلاً وعيالاً فإليّ وعليّ**»(٢).

ولكل مسلم حق في بيت مال المسلمين يجب أن يحصله، فبيت المال حق عام للمسلمين يجب التصرف فيه حسب مصالح المسلمين، وليس مالاً خاصاً للحاكم(٣).

وهذا العطاء من بيت المال ليس فيه إضرار بحريات أصحاب الأموال، ولكنه تقسيم للثروة بين أهلها، فإن لكل فرد في الدولة حقّاً فيه.

ومن خلال ما تقدم يتبين لنا: أن الأصل في الملكية الفردية، والتصرف، والعمل، هو الحرية والاختيار والرضى، وأن الدولة لا تتدخل في القضايا الاقتصادية إلا لتحقيق مصلحة شرعية كفرض الزكاة وإعانة الفقراء، ومنع البيوع المحرمة، والاحتكارات وغيرها.

وأن الأصل عدم التدخل في السوق إذا قام على العرض والطلب دون مؤثر، فالتسعير ظلم يجب اجتنابه. فالمنهج الاقتصادي الإسلامي يقوم على العدل ومنع الظلم، والتعامل بالأخلاق الفاضلة، والقيم النبيلة، ويهدف إلى تحقيق تمام العبودية لله تعالى، والبعد عن التعلق بالدنيا المفضي إلى عبادتها، وتقديمها على أوامر الله تعالى ورسوله ﷺ.

---

(١) انظر: الحرية أو الطوفان ص٧٥.

(٢) رواه البخاري، كتاب الفرائض، باب ميراث الأسير، رقم ٦٧٦٣، ١٢/٤٩؛ ومسلم، كتاب الفرائض، باب من ترك مالاً فلورثته ٣/١٢٣٨.

(٣) انظر نقولات كثيرة في زمن الخلفاء الراشدين تدل على توزيع الثروة والمحافظة على المال العام في: الحرية أو الطوفان ص٧٦ ـ ٨٧.

وهو منهج متميز لا يقارن بالمناهج الجاهلية كالرأسمالية والاشتراكية؛ لأنه منهج رباني أخلاقي متوازن يحقق مصالح العباد دون تضييق على حرياتهم الشرعية، فهو لا يحرم الإنسان من الملكية الخاصة التي فطره الله عليها، ويحثه على المال النافع الذي فيه عمارة الأرض، ويأمره بالزكاة والصدقة والبر وحسن الخلق والعطف على الفقراء والمساكين، ولا يمنع الدولة من التدخل للمصلحة الشرعية؛ لأن الانفلات يجعل السوق كالغابة يأكل فيها القوي الضعيف، ويأمر بالتقسيم العادل للثروة، والمحافظة على المال العام، وينهى عن أكل أموال الناس بالباطل، كما ينهى عن البيوع المحرمة، ولكنه لا يصادر وسائل الإنتاج، ولا يؤمم هذه الوسائل، ولا يمنع الناس من الكسب الطيب، فهو منهج لا مثيل له في إعطاء الإنسان ما يحقق له سعادته الفردية والاجتماعية.

رابعاً: حرية التعبير عن الرأي(١):

تعتبر حرية التعبير عن الرأي من الواجبات الشرعية؛ لأن كثيراً من الواجبات الشرعية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقضاء والفتيا والشورى والنصيحة وغيرها لا تتم إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

فالرأي منه ما هو رأي شرعي ديني(٢)، ومنه ما هو رأي دنيوي

---

(١) الرأي في الأصل مصدر «رأى الشيء يراه رأياً» ثم غلب استعماله على المرئي نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول، وهو يستعمل لرؤية البصر والقلب والنوم، وحقيقته ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات، فلا يقال في الأمر الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات: إنه رأي. انظر: إعلام الموقعين ١/٦٦.

(٢) المراد بالرأي الشرعي هو بحسب ما يقوم في عقل المكلف وفهمه، أما الحكم الشرعي في ذاته فليس رأيا، وما يقوم في فهم المكلف منه القطعي الضروري كأصول العقيدة والتوحيد، ومنه الرأي الاجتهادي الظني، وتختلف منزلته قوة =

حياتي، وهي أنواع موزعة على الأحكام التكليفية وجوباً واستحباباً وتحريماً وكراهةً. وهذا النوع من الحريات يعد من الحاجيات الماسة التي تحصل المشقة والعنت عند عدمها، والله تعالى يقول: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ويقول: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، ويقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ﴾ [الحج: ٧٨].

وانعدام هذه الحرية يترتب عليه فساد عظيم في الدين والدنيا، ويزيد الفساد كلما كبتت هذه الحرية، ويقل كلما أُتيحت، وينعدم عندما تكون هي الأصل في الحياة الإنسانية.

ويمكن تصور ما يحيق بالناس بسبب منع حرية التعبير عن الرأي من خلال تصور الحياة دون الواجبات الشرعية العامة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقضاء، والدعوة، والإفتاء، والمناصحة، وتقديم الخبرة في كافة المجالات الحياتية؛ كالطب والصناعة والإدارة، والعلوم البشرية النافعة على تعددها واختلاف أشكالها.

فكبت حرية الرأي يوصل للانحراف في الدين، وتعطيل العبادة التي أمر الله تعالى بها، كما يوصل لخراب الدنيا وانحرافها عن جادة البناء وعمارة الأرض؛ لأنه موصل لتعطيل الإبداع والتطور والاختراع المفيد.

= وضعفاً بحسب قربه من الدليل الشرعي. فليس المراد أن هذه الأحكام العظيمة مجرد آراء يمكن مخالفتها كالآراء البشرية، فهذا لا يقوله مسلم، ولهذا فإن التعامل مع القضايا الشرعية من خلال الشعار الإعلامي «الرأي والرأي الآخر» يُعد عدواناً على الدين، وكلاماً فيه بغير علم، وافتئاتاً على أهله.

فالحكم الشرعي قضية ملزمة يكون الرأي فيها لأهلها المؤهلين للنظر فيها بالاجتهاد الشرعي، وليست كلأً مباحاً لكل غاد ورائح.

ولكن هذه الحرية كسائر الحريات ليست مطلقة منفلتة دون ضوابط وحدود، بل هي حرية مضبوطة بالشرع العظيم وما يدل عليه من مصالح العباد، ودرْء المفاسد عنهم.

ضوابط حرية التعبير عن الرأي(١):

يجب أن تكون حرية التعبير عن الرأي منضبطة بالضوابط الشرعية، وهذه قاعدة جوهرية في كافة حياة الإنسان وحرياته؛ لأن الآراء غير المنضبطة ستوصل قطعاً إلى الغواية والانحراف؛ كالشرك والكفر بسائر أنواعه وكالبدع والمحدثات، وكذلك تجعل العالم في اضطراب وتنازع يولد التفرق والاختلاف، فانفلات الحريات يقيدها عن الانطلاق، وهذا أمر متفق عليه عند كل الناس، ولهذا فالضوابط من الأمور المتفق عليها، ولكن تحديد هذه الضوابط ومنطلقاتها هو المختلف فيه.

وحرية الرأي المقبولة هي أن يكون الرأي مشروعاً ومباحاً، ويراعي المآلات والعواقب من حيث المصلحة أو المفسدة، ويستعمل وسيلة مشروعة، وداخل هذه الحدود يكون الإنسان حراً في رأيه دون أي ضغط أو إكراه، ويجب على الدولة أن تضمن له هذه الحرية المهمة.

الضابط الأول: أن يكون الرأي مشروعاً:

هذا الضابط يعد مقيداً لحرية التعبير عن الرأي ومحدداً لها في الأمور المشروعة، ومن المعلوم أنه ليس كل رأي يكون مشروعاً، والمصدر في معرفة المشروع من غيره هو «الوحي»؛ لأن الحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه الله، والدين ما شرعه الله تعالى.

ـ والرأي المشروع نوعان:

---

(١) انظر حول هذه الضوابط: التعبير عن الرأي ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية ١/ ٤٠ ـ ٣٧٥، وقد أفدت منه كثيراً في هذا المبحث.

أحدهما: الرأي في القضايا الشرعية؛ كالإفتاء والقضاء ونحوها، وهذا النوع هو نتيجة التأمل والتفكير واستفراغ الوسع لمعرفة الصواب في القضايا الشرعية.

والثاني: الرأي في القضايا الدنيوية؛ كالطب والهندسة والعلوم الطبيعية وإدارة الأمة ونحوها، وهو نتيجة للنظر والتدبر في الأمور الدنيوية، والاجتهاد في معرفة سنة الله تعالى الجارية في خلقه للوصول إلى الصواب.

١ ـ الرأي في القضايا الشرعية:

قسم الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى الرأي في القضايا الشرعية إلى ثلاثة أقسام: رأي صحيح، ورأي باطل، ورأي موضع اشتباه.

- **فأما الرأي الصحيح فهو أنواع**:

ـ رأي الصحابة، فهم «أفقه الأمة، وأبرهم قلوباً، وأعمقهم علماً، وأقلهم تكلفاً، وأصحهم مقصوداً، وأكملهم فطرة، وأتمهم إدراكاً، وأصفاهم أذهاناً، الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد الرسول، فنسبة آرائهم وعلومهم ومقصودهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ كنسبتهم إلى صحبته، والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل، فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم»[١].

فرأي الصحابي إذا انتشر ولم يعرف له مخالف فإنه يكون إجماعاً إذا لم يكن الساكت منهم ساخطاً، وهو حجة إذا لم يخالفه صحابي آخر حتى مع عدم اشتهاره كما هو موضح في كتب الأصول[٢]، ورأيه مقدم على

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) انظر في مسألة حجية قول الصحابي: مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٤؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤

رأي غيره لأنه أعرف بمقاصد الرسول ﷺ لمقابلته له، ورؤيته لأفعاله وتصرفاته.

ـ الرأي الذي يفسر النصوص «ويبين وجه الدلالة منها، ويقررها، ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها، كما قال عبدان(١): سمعت عبد الله بن المبارك(٢) يقول: «ليكن الذي تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرأي ما يفسر الحديث»(٣). وهذا هو الفهم الذي يختص الله سبحانه به من يشاء من عباده»(٤).

والمقصود بهذا الرأي: القول في بعض المسائل غير المنصوص عليها استناداً إلى فهم دقيق في النصوص، وليست رأياً مجرداً.

ـ الاجتهاد الجماعي وهو «الذي تواطأت عليه الأمة، وتلقاه خَلَفهم عن سلفهم، فإن ما تواطئوا عليه من الرأي لا يكون إلا صواباً. . . وكانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليس عنده فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ﷺ، ثم جعلها شورى بينهم»(٥).

وهذا الاجتهاد ليس في مسألة منصوص عليها لأن العبرة بالنص، ولكنه اجتهاد ومشورة في أمر لا نص فيه، تتفق فيه آراء المجتهدين، وإذا

---

(١) عبد الله بن عثمان الأزدي، أبو عبد الرحمٰن، إمام حافظ محدث، صاحب صدقة وبر، تصدق بألف ألف درهم، كَتب كُتب ابن المبارك بقلم واحد، توفي سنة ٢٢١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٧٠.

(٢) عبد الله بن المبارك، أبو عبد الرحمٰن الحنظلي، إمام مشهور، ومجاهد معروف، من مصنفاته: «الزهد والرقاق»، و«الجهاد»، وله شعر حسن، مات سنة ١٨١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٧٨.

(٣) رواه أبو نعيم في الحلية ٨/ ١٦٥ بإسناد صحيح.

(٤) إعلام الموقعين ١/ ٦٥.

(٥) المرجع السابق ١/ ٦٦.

كان اجتهاد العالم المجتهد معتبراً فكيف إذا تواردت اجتهاداتهم على أمر معين؟[(١)].

ـ الاجتهاد بعد الاستقصاء للكتاب والسنة وآراء الصحابة، فهذا اجتهاد مبرر يعتمد على كليات الدين، وقواعده، ومقاصد الشريعة[(٢)].

هذه الأنواع للرأي الصحيح المعتمد على الاستنباط من الكتاب والسنة وآراء الصحابة وقواعد الدين العامة، وهذا الرأي لا يجوز أن يكون إلا ممن تحققت فيه شرائط الاجتهاد وضوابطه، وليس لأي أحد لا يملك آلة النظر والاستدلال في النصوص أن يتكلم في الدين بغير علم.

• **وأما الرأي الباطل فأنواع ـ أيضاً ـ**[(٣)]:

ـ الرأي المخالف للنص.

ـ والكلام في الدين بغير علم، والتفريط في معرفة النصوص وفهمها، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

ـ الرأي المبتدع كتأويل الصفات، ونفي القدر، وبدع القبور ونحوها.

ـ القول في الأحكام بالاستحسان والظنون والقياسات المنافية للنص ونحوها.

• أما **الرأي موضع الاشتباه**، فهو الرأي الذي يكون في المسألة التي لا يجد لها ما يدل عليها في النصوص، وأقوال الصحابة، ولم يتبين له دخولها ضمن أصول الشريعة العامة، فيجتهد فيها، وهذا النوع لا يتعدى

---

(١) مثل: جمع المصحف في زمن أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٦٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة وما بعدها..

فيه الضرورة كما قال «الإمام أحمد»[١]: سألت الشافعي عن القياس فقال لي: عند الضرورة[٢].

٢ ـ الرأي في الأمور الدنيوية:

هذا النوع من الرأي ينمي الإبداع والتفكير إذا كان في إطار التأمل والتدبر والنظر، أما إذا كان على سبيل الجزم والتحقيق فإنه يشترط فيه الخبرة التامة، والتجربة السليمة، وبالتالي فلا يسوغ أبداً الكلام في ذلك إلا بخبرة وعلم، والرأي بدون علم مذموم طبعاً وشرعاً، فالطبع السليم يرفض الدعاوي والكذب، والشرع يحرم الكلام بغير علم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وجاء في الحديث: «**المستشار مؤتمن**»[٣]، ومعنى ذلك أن يجتهد في إعطاء مستشيره العلم الصحيح.

يقول الشافعي: «ومن تكلف ما جهل، ولم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب ـ إن وافقه من حيث لا يعرفه ـ غير محمودة.. وكان

---

(١) أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الوائلي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة وإليه نسبة الحنابلة كافة، أصله من مرو، ولد ببغداد سنة ١٦٤هـ ـ ٧٨٠م، نشأ مكباً على طلب العلم، وتنقل في الأمصار، سجن في فتنة القول بخلق القرآن ثمانية وعشرين شهراً، من مصنفاته: «المسند»، و«الرد على الزنادقة فيما ادعت به من متشابه القرآن» و«الزهد»، توفي سنة ٢٤١ هـ ـ ٨٥٥م. الأعلام ١/ ٢٠٣.

(٢) انظر إعلام الموقعين ١/ ٥٣.

(٣) رواه أبو داود، كتاب الأدب، باب في المشورة، رقم ٥١٢٨، ٥/ ٣٤٥؛ والترمذي، كتاب الأدب، باب إن المستشار مؤتمن، رقم ٢٨٢٢، ٥/ ١١٥، وابن ماجه، كتاب الأدب، باب المستشار مؤتمن، رقم ٣٧٤٥، ٢/ ١٢٣٣؛ وأحمد في المسند، ٥/ ٢٧٤؛ والبيهقي في السنن الكبرى، ١٠/ ١١٢؛ والحاكم في المستدرك ٤/ ١٣١؛ والطبراني في الكبير رقم ١٨٤٦، ٢/ ٣٠٤؛ قال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط الشيخين ولم يخرجاه؛ وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن ابن ماجه رقم ٣٠١٩، ٢/ ٣٠٨.

بخطئه غير معذور، إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب»[١].

ويدخل في ذلك النهي عن الغش والخداع والكذب، وادعاء الطب من غير الطبيب، ولهذا فإن كل من ادعى معرفة بأمر وهو جاهل به فإنه يضمن ما يترتب عليه من إتلاف.

الضابط الثاني: امتلاك أهلية الرأي:

للرأي تأثير بارز في حياة الإنسان، سواء في أموره الدينية أو الدنيوية، ولهذا فإن الإنسان ينتفع بالرأي المفيد، ويتضرر بالرأي الباطل، ولهذا فإن امتلاك صاحب الرأي للأهلية التي تؤهله لإصدار رأي نافع أمرٌ ضروريٌ في شرعية الرأي وصحته وجودته.

وشروط الأهلية في التعبير عن الرأي في القضايا الشرعية بينها العلماء في شروط الفتيا وهي: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والاجتهاد، وجودة القريحة[٢].

فلا صحة لرأي الزنديق، وأتباع المذاهب المنحرفة مهما كان إتقانه، وجودة دراسته، ولا يقبل رأي الفاسق؛ لأنه لا يوثق بأقواله، ولا يعتمد في شيء من أحواله[٣]، كما لا يقبل رأي من لم يكن مجتهداً في الدين[٤]

---

(١) الرسالة ص٥٣.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٣٠؛ والفتيا ومناهج الإفتاء، والتعبير عن الرأي ١/ ١٢١

(٣) انظر: غياث الأمم ص١٨٠.

(٤) للاجتهاد شروط منها: المعرفة بالقرآن، والسنة، وسبب النزول، والناسخ والمنسوخ، والعلم بلسان العرب، وبأصول الاستنباط والاستدلال (أصول الفقه)، وإدراك مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، وهذه الشروط يكفيه منها ما يوصله لدليل المسألة وفهمها فهماً سليماً دون خلل أو تناقض.

كالعوام، والمبتدئين، وقليلي البضاعة في العلم لأنهم ليسوا أهلاً للنظر في المسائل والدلائل، وجودة القريحة هي قوة الفهم، وصدق الحكم على الأمور[(١)].

وأما أهلية الرأي في الأمور الدنيوية فيشترط لها: التكليف لأن المجنون لا يقبل رأيه في نفسه، والصغير مظنة عدم الإدراك لعواقب الأمور، ويشترط أيضاً: الخبرة، والصدق، فالكذاب لا يقبل قوله، فلا يقبل إلا رأي الصادق الناصح[(٢)].

وتبقى مسألة مهمة، وهي قبول رأي الكافر في الأمور الدنيوية، وأصح الأقوال في ذلك هو قبوله في أمور الدنيا إذا غلب على الظن صدقه، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿۞ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [آل عمران: ٧٥]، وفي الآية أن من أهل الكتاب الأمين والخائن، وأنهم ليسوا سواءً، كما يدل على ذلك استئجار النبي ﷺ لرجلٍ من بني الديل هادياً خريتاً وهو على دين كفار قريش[(٣)].

وقد كانت خزاعة عيبة نصحه ﷺ[(٤)]، كما أن الأمة أجمعت على قبول خبر الكافر في المعاملات المالية[(٥)]، وبقية أمور الدنيا مثلها[(٦)].

---

(١) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص٤٢.

(٢) انظر: التعبير عن الرأي ١/١٢٨.

(٣) رواه البخاري، كتاب الإجارة، باب استئجار المشركين عند الضرورة أو إذا لم يوجد أهل الإسلام وعامل النبي ﷺ يهود خيبر، رقم ٢٢٦٣ (٤/٥١٧ مع الفتح).

(٤) رواه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، رقم ٢٧٣١ (٥/٣٨٨ مع الفتح).

(٥) انظر: أحكام القرآن ـ للجصاص ـ ٣/٣٩٩؛ فتح الباري ٥/٤٧٨.

(٦) انظر: التعبير عن الرأي ١/١٢٩ ـ ١٣٣.

وبهذا يتقرر أن رأي الكافر الذي يغلب على الظن صدقه فإنه يقبل في سائر الأمور الدنيوية، وخاصة مع شدة الحاجة لذلك.

الضابط الثالث: مراعاة ما يؤول إليه الرأي:

وحقيقة هذا الضابط أن يراعي صاحب الرأي النتائج المترتبة على رأيه من حيث المصالح والمفاسد، فقد يكون الرأي في ذاته صحيحاً، ولكن يترتب على التعبير به في بعض الظروف زوال مصلحة أو جلب مفسدة راجحة، «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها»(١).

والأدلة على مراعاة الإسلام لمصالح العباد ودرْء المفاسد عنهم تزيد على ألف دليل(٢)، والاستقراء للأحكام يدل على أن الله تعالى شرع هذه الأحكام لمصالح العباد(٣).

يقول الشاطبي: «الأدلة الشرعية والاستقراء التام يفيد أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»(٤)، ومن هذه الأدلة: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١]، وكل الآيات الواردة بلام التعليل داخلة في هذا الباب، وقوله تعالى: ﴿وَلَا

(١) إعلام الموقعين ٣/ ١١.
(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ٣٤٠.
(٣) انظر في تفصيل الأدلة: مقاصد الشريعة الإسلامية (اليوبي) ص١٠٦ ـ ١٢١.
(٤) الموافقات ٥/ ١٧٩.

تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وفي حديث قتل المنافقين قال ﷺ: «**أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه**»[(١)]، وقال ﷺ: «**يا عائشة، لولا قومك حديث عهدهم ـ قال ابن الزبير بكفر ـ لنقضت الكعبة، فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس، وباب يخرجون**» ففعله ابن الزبير[(٢)].

ويدخل في اعتبار المآل «قاعدة سدّ الذرائع»، وهي أن يكون الأصل في القول أو العمل الجواز ولكنه ذريعة لمحرم، ومآله غير جائز، فينهى عنه لمآله ونتائجه، وهكذا «قاعدة رفع الحرج» فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع[(٣)].

يقول الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[(٤)].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ﴾ [الأنعام: ١٠٨] يدل على النهي عن إعلان الرأي وإن كان فيه مصلحة إذا كان سيترتب عليه مفسدة أعظم.

وفي حديث معاذ بن جبل[(٥)] رضي الله عنه: «**حق الله على العباد أن يعبدوه**

---

(١) رواه البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، رقم ٣٥١٨ (٦/ ٦٣١ مع الفتح)، طرفاه [٤٩٠٥ ـ ٤٩٠٧].

(٢) رواه البخاري، كتاب العلم، باب من ترك بعض الإخبار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، رقم ١٢٦ (١/ ٢٧١ مع الفتح)، أطرافه في [١٥٨٣ ـ ١٥٨٤ ـ ١٥٨٥ ـ ١٥٨٦ ـ ٣٣٦٨ ـ ٤٤٨٤ ـ ٧٢٤٣].

(٣) الموافقات ٥/ ١٨١ ـ ١٨٢، وإعلام الموقعين ٣/ ١٢٦.

(٤) الموافقات ٥/ ١٧٨.

(٥) معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمٰن، صحابي جليل، =

ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً، فقلت: يا رسول الله أفلا أبشر الناس؟ قال: **لا تبشرهم فيتكلوا**»[(١)]، وعن علي رضي الله عنه قال: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟!»[(٢)].

قال الحافظ[(٣)]: «وفيه دليل على أن المتشابه لا ينبغي أن يذكر عند العامة»[(٤)] وغيرها[(٥)].

وكل ما تقدم يدل على اعتبار المآل والعاقبة في التعبير بالرأي مهما كان صحيحاً في ذاته.

الضابط الرابع: أن تكون وسيلة التعبير عن الرأي مشروعة:

لا تكفي صحة الرأي وحدها في جواز التعبير به، بل لا بد أن تكون

= أعلم الأمة بالحلال والحرام، أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي ﷺ، ولد سنة ٢٠ ق.هـ ـ ٦٠٣م، أسلم وهو فتى، شهد العقبة، وشهد بدراً وأُحداً والخندق والمشاهد كلها مع النبي ﷺ، بعثه النبي ﷺ قاضياً وداعياً لأهل اليمن، قال عمر رضي الله عنه: لولا معاذ لهلك عمر، ينوه بعلمه، توفي عقيماً بناحية الأردن سنة ١٨هـ ـ ٦٣٩م، ودفن بالقصر المعيني (بالغور). له (١٥٧) حديثاً. الأعلام ٧/ ٢٥٨.

(١) رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، رقم ٧٣٧٣ (١٣/ ٣٥٩ مع الفتح)؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات (٤٦).

(٢) رواه البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، رقم ١٢٧ (١/ ٢٧٢ مع الفتح).

(٣) أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين ابن حجر، الحافظ، أصله من (عسقلان) بفلسطين، ولد بالقاهرة سنة ٧٧٣هـ ـ ١٣٧٢م، له تصانيف كثيرة جليلة منها (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) وهو أعظم كتبه، و(التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير) و(بلوغ المرام من أدلة الأحكام) توفي بالقاهرة سنة ٨٥٢هـ ـ ١٤٤٩م. الأعلام ١/ ١٧٨.

(٤) فتح الباري ١/ ٢٢٥.

(٥) انظر تفصيل الأدلة: التعبير عن الرأي ١/ ١٨٣ ـ ١٨٨.

الوسيلة المستعملة فيه وسيلة شرعية صحيحة، فإن الغاية لا تبرر الوسيلة في الشريعة الإسلامية، يقول شيخ الإسلام: «ليس كل سبب نال به الإنسان حاجته يكون مشروعاً ولا مباحاً، وإنما يكون مشروعاً إذا غلبت مصلحته على مفسدته مما أذن فيه الشرع»(١).

وهناك جملة من القواعد الشرعية في الوسائل لها ارتباط بحرية الرأي، وهي قيود على هذه الحرية، وكذلك إثبات لأهميتها ومنها(٢):

ـ قاعدة «الوسائل لها أحكام المقاصد»، يقول العز بن عبد السلام: «وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل..»(٣).

وبهذا يتبين أن الرأي الواجب تكون وسيلته التي لا يتم إلا بها واجبة، وهكذا المندوب والمباح، وهذه القاعدة تدل على أن الرأي المحرم والمكروه فإن وسيلته كذلك.

ـ قاعدة «مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل» فإذا ترتب على التعبير عن الرأي إخلال بمقصد شرعي، فإنه لا يقبل.

ومن الضوابط المهمة في الوسائل أن لا تكون الوسيلة مبتدعة، فإذا كانت الوسيلة للرأي مبتدعة فإنه لا يجوز له استعمالها، فالوسائل المحرمة لا ينتفع بها في هذا المجال وغيره، وهذه قاعدة شرعية مطردة في كافة الوسائل، وهناك فرق بين البدعة(٤) والمصالح المرسلة(٥)، وهذا الفرق

---

(١) مختصر الفتاوى المصرية ص١٧٤.
(٢) انظر: التعبير عن الرأي ١/٢٠٦ ـ ٢١٤.
(٣) قواعد الحكام ١/٧٤.
(٤) عرف الشاطبي البدعة بأنها: «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية» الاعتصام ١/٢٧. وانظر للزيادة: حقيقة البدعة وأحكامها ١/٢٥٢.
(٥) المصلحة المرسلة هي: المصلحة التي لم يقم دليل خاص من الشارع على =

يعرف من خلال مجال كل واحد منهما، فالمصالح المرسلة لا تتعلق بالعبادات سواء اعتقادية أو عملية، ولكنها تتعلق بالعادات التي يكون الأصل فيها الإباحة، وعلى العكس تكون البدع.

إلا أن العادات إذا فعلها المكلف قاصداً التعبد بها في ذاتها، فهذا تعبد بأمرٍ لم يجعله الله تعالى عبادة، وهذه حقيقة البدعة[١].

والرأي في الأمور الدنيوية يكون في غالب الأمر من المصالح المرسلة، ويندر أن يقصد التعبد بالرأي ذاته أو وسيلته، وبهذا يكون البدع لا مدخل لها في هذا السياق.

خامساً: حرية الاعتقاد:

المراد بتحرير الاعتقاد: حرية اختيار الإنسان للحقائق دون تقييد العادات والتقاليد واتباع الآباء والأجداد، والهوى، أو الخرافات والأوهام والأساطير بحيث يكون اختيار الإنسان للحقيقة اختياراً صحيحاً لا تقييد عليه بوجه من الوجوه.

كما يراد به عدم إكراه أحد على اعتناق الإسلام ما دام أنه باذل للجزية، أما إذا أسلم فإنه لا يسعه تغيير عقيدته، وإذا غيرها فإن عقوبته القتل حداً لا تعزيراً.

ومن خلال هذين المفهومين تتميز حرية الاعتقاد في الإسلام، ويمكن توضيح هذين المفهومين على النحو التالي:

= اعتبارها أو إلغائها، ولكنها تدخل في مقاصد الشرع، مثاله: جمع المصحف في زمن أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما. انظر للزيادة: الاعتصام ٢/٣٧٦؛ والمصالح المرسلة للشنقيطي (كاملة)؛ والتعبير عن الرأي ١/ ١٦٠ ـ ١٦٢.

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ١٩٥؛ والاعتصام ٢/ ٣٤٨ وما بعدها.

أولاً: تحرير الاعتقاد من التقاليد والأهواء:

إنّ الوصول للحقيقة الصحيحة لا يكون إلا بالتجرد للحق وعدم الخضوع للتقاليد الموروثة عن الآباء والأجداد، وعدم الخضوع للهوى وشهوات النفس، فالتقاليد القادمة من خارج النفس الإنسانية، والهوى النابع من ذات النفس تعد من أبلغ الصوارف والموانع عن الوصول للحق. ولهذا جاء الإسلام بتوجيه الإنسان إلى التجرد من هذه الصوارف في طلبه للحق، يقول تعالى: ﴿۞ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾﴾ [سبأ: ٤٦]، فهذه الآية تبين الطريق الموصل لصحة النبوة وهي «القيام لله» ومعناه: أن يقوموا قياماً خالصاً لله، من غير هوى ولا عصبية، فيسأل بعضهم بعضاً، وينصح بعضهم لبعض(١)، وربط القيام (الصدق والإخلاص) بالتفكر يدل على أن العقل السالم من الهوى يوصل إلى توحيد الله تعالى وصدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، وصحة الدين الذي جاءوا به.

وقد بين الله تعالى أثر التقليد في الانحراف عن الحق في قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠]، وقوله: ﴿بَلْ قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ۞ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٢٥﴾﴾ [الزخرف: ٢٢ ـ ٢٥]، وهذا المعنى موجود في قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو**

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم ٦/٥١٢.

ينصرانه أو يمجسانه»[1]، كما بين الله تعالى أثر اتباع الهوى على الانحراف عن الحق، فقال: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقد جاء الإسلام ليحرر الإنسان من هذا الضلال والختم والغشاوة التي حصلت بسبب اتباع الهوى، ليصل الإنسان إلى الاعتقاد الصحيح دون عوائق تصرفه عنه.

وقال تعالى: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [ص: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ﴾ [النمل: ١٤]، ومرد هذا الجحود هو اتباع الهوى.

ولهذا أمر الله تعالى بالنظر والتأمل، واستعمال العقل، والتفكر في الأنفس والآفاق؛ لأن ذلك موصل قطعاً إلى توحيد الله تعالى وتصديق الرسول. كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠١].

ثانياً: عدم الإكراه على اعتناق الإسلام:

فمن المعلوم أن إكراه الإنسان على اعتناق دين أو فكر معين

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام، وقال الحسن وشريح وإبراهيم وقتادة: إذا أسلم أحدهما فالولد مع المسلم وكان ابن عباس رضي الله عنهما مع أمه من المستضعفين ولم يكن مع أبيه على دين قومه، وقال: الإسلام يعلو ولا يعلى، رقم ١٣٥٨ ـ ١٣٥٩ (٣/ ٢٦٠ مع الفتح)، وكتاب التفسير، باب لا تبديل (لخلق الله): لدين الله (خلق الأولين): دين الأولين، والفطرة الإسلام، رقم ٤٧٧٥، (٨/ ٣٧٢ مع الفتح) ٦٥٩٩؛ ومسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، رقم ٢٦٥٨، (١٠٦٦) ط. بيت الأفكار.

اعتناقاً داخلياً جازماً غيرُ مقدور عليه في الواقع، فإن عقيدة الإنسان الداخلية وقناعته الفكرية لا يمكن أن يتحكم فيها أحد غير الإنسان نفسه، والإكراه هو عبارة عن استنطاق فرد معين على أنه يدين بكذا، أو يؤمن به، أما باطنه فلا يعلم عنه إلا رب العالمين وحده، فهداية التوفيق لا يقدر عليها إلا الله تعالى، كما قال ﷻ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [القصص: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِى ٱلْعُمْىِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ ۖ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [النمل: ٨١]، وقال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] وغيرها من الآيات التي توضح أن اعتقاد القلب لا يقدر البشر على تغييره أو تبديله دون رضى من داخل الإنسان.

وقد دلت النصوص الشرعية على أن هذا الدين جاء رحمة للعالمين، وأنه يمتلك من البراهين والأدلة ما يدل على صدقه وصحته، ولهذا فلا إكراه في الدين، ولا إجبار على اعتناق الإسلام، كما قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال ﷻ: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وإنما شرع الجهاد في سبيل الله تعالى[1] لإزالة الموانع التي تصد الناس عن قبوله بالدعاية الكاذبة أو الإيذاء لمن آمن به أو تربية الناس بطريقة تقيد حرياتهم في التأمل فيه، والنظر الحر في عقائده وأحكامه.

فحكم الطواغيت يصد الناس عن قبول الإسلام، فشرع الجهاد لإزالة

(١) للجهاد أهداف وغايات متعددة منها: (إزالة الأنظمة الطاغوتية) وليست أهدافه قاصرة على ذلك. انظر حول هذا الموضوع: كتاب أهمية الجهاد ص١٥٨ وما بعدها.

الطواغيت المقيدة لحريات الناس بأنواع القيود المختلفة، وبعد زوال هذه الأنظمة الطاغوتية فإن الناس يدعون إلى الإسلام دون إجبار أو إكراه. وهذا ما سار عليه رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعون.

يقول «ابن جرير»[(١)] في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]: «لا يكره أحد في دين الإسلام عليه»[(٢)]، ويقول ابن كثير: «أي: لا تكرهوا أحداً في الدخول في دين الإسلام، فإنه بيّن واضح جليّ دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد في الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره، ونور بصيرته دخل فيه على بيّنة، ومن أعمى الله قلبه، وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً»[(٣)].

وقد روى ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن «ابن عباس»، و«سعيد بن جبير»[(٤)]، و«السدي»[(٥)]، و«مجاهد»،

(١) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، المفسر المؤرخ، ولد في (آمل طبرستان) سنة ٢٢٤هـ ـ ٨٣٩م، قال ابن الأثير: أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ، من مصنفاته: «جامع البيان في تفسير القرآن» و«أخبار الرسل والملوك» ويعرف بتاريخ الطبري، توفي سنة ٣١٠هـ ـ ٩٢٣م. سير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٦٧؛ والأعلام ٦/ ٦٩.

(٢) جامع البيان ٣/ ١٤.

(٣) تفسير القرآن العظيم ١/ ٤٥٩.

(٤) سعيد بن جبير الأسدي، بالولاء، الكوفي، أبو عبد الله، تابعي، كان أعلمهم على الإطلاق، ولد سنة ٤٥هـ ـ ٦٦٥م، حبشي الأصل، من موالي بني والبة بن الحارث من بني أسد. أخذ العلم عن ابن عباس وابن عمر ﵄، ثم كان ابن عباس إذا أتاه أهل الكوفة يستفتونه، يقول: أتسألونني وفيكم ابن أم الدهماء؟ ـ يعني سعيداً ـ ولما خرج ابن الأشعث على عبد الملك بن مروان، كان سعيد معه إلى أن قُتل ابن الأشعث، فذهب سعيد إلى مكة، فقبض عليه واليها (خالد القسري) وأرسله إلى الحجاج، فقتله بواسط، قال الإمام أحمد بن حنبل: قتل الحجاج سعيداً وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه. توفي سنة ٩٥هـ ـ ٧١٤م. الأعلام ٣/ ٩٣.

(٥) إسماعيل بن عبد الرحمن السدي، (الكبير)، تابعي مفسر، حجازي الأصل، سكن =

و«الشعبي»[(١)]، و«الحسن»: أنها نزلت في قوم من الأنصار ـ أو رجل منهم ـ كان لهم أولاد قد هوَّدوهم[(٢)] أو نصَّروهم، فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام[(٣)].

ونفي الإكراه لا يعارض النصوص الواردة في قتال الكفار كآيات السيف مثل قوله تعالى: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ﴾ [الفتح: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ [البقرة: ١٩٣]، [الأنفال: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٥﴾ [التوبة: ٥]، وكقوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله**»[(٤)].

فإن المقصود بالقتال هو قتال الكفار إلى أن يستسلموا ويعطوا

= الكوفة، توفي سنة ١٢٨هـ. طبقات ابن سعد ٦/ ٣٢٣.

(١) عامر بن شراحيل (وقيل: عبد الله) الشعبي الحميري، أبو عمرو، نسبته إلى (شعب) وهو بطن من همدان. تابعي، محدث حافظ، يضرب المثل بحفظه، ولد بالكوفة سنة ١٩هـ ـ ٦٤٠م، استقضاه عمر بن عبد العزيز. توفي فجأة بالكوفة سنة ١٠٣هـ ـ ٧٢١م. الأعلام ٣/ ٢٥١.

(٢) هذا الفعل يحصل منهم عندما يموت أطفال امرأة بكثرة، فتفعل ذلك تتقي موته.

(٣) جامع البيان ٣/ ١٥ ـ ١٧.

(٤) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ﴾، رقم ٢٥ (١/ ٩٤ مع الفتح)؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة، رقم ٣٦، ص٤٣.

الجزية، فإذا أعطوا الجزية فإنه لا مانع من بقائهم على دينهم دون أن يقوموا بالدعوة إليه؛ لأن هذا نقض للعهد.

قال تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩]، وقد نزلت هذه الآية في السنة الثامنة، فهي من آخر ما نزل من آيات الجهاد، وقد أخذ الرسول ﷺ الجزية من أهل الكتاب[(١)] والمجوس[(٢)].

وقد خص بعض العلماء نوعاً من الكفار يجوز أخذ الجزية منه دون غيره[(٣)]، ولكن أصح الأقوال ما اختاره ابن القيم من جواز أخذها من سائر المشركين؛ لأن عدم أخذه ﷺ الجزية من عبدة الأصنام فلأن الجزية نزلت بعد غزوة تبوك، ولم يكن في جزيرة العرب في تلك الفترة مشرك، فإنه لم يأخذ من أحد من الكفار جزية إلا بعد نزول سورة براءة، أما قبل نزولها فلم يأخذها من عبدة الأصنام ولا من غيرهم كيهود خيبر والمدينة، فلما فرضت

(١) رواه البخاري، كتاب الجزية والموادعة، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب، رقم ٣١٥٨، ٦/٢٩٧ طرفاه ٤٠١٥، ٦٤٢٥ مع الفتح.
(٢) رواه البخاري، كتاب الجزية والموادعة، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب، رقم ٣١٥٦، ٣١٥٧ (٦/٢٩٧ مع الفتح).
(٣) ذهب الشافعي وأحمد في رواية إلى أن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب والمجوس دون غيرهم من الكفار، فلا يقبل منهم غير الإسلام، وذهب أبو حنيفة وأحمد في رواية إلى قبولها من جميع الكفار ما عدا عبدة الأوثان من العرب، وذهب مالك إلى أنها تقبل من جميع الكفار ما عدا كفار قريش. انظر: زاد المعاد ٣/١٥٣ ـ ١٥٤، وموضع الاتفاق هو أنه لا يجوز إكراه من تقبل منه الجزية، وهم أهل الكتاب والمجوس باتفاق العلماء، ثم اختلفوا فيما عدا ذلك كما تقدم.

كان عبدة الأوثان قد دانوا بالإسلام فممن يأخذها؟

وأخذه الجزية من المجوس يدل على جواز أخذها من عموم المشركين؛ لأنه «لا فرق بين عباد النار وبين عباد الأصنام، بل أهل الأوثان أقرب حالاً من عباد النار، وكان فيهم من التمسك بدين إبراهيم ما لم يكن في عباد النار، بل عباد النار أعداء إبراهيم الخليل، فإذا أخذت منهم الجزية فأخذها من عباد الأصنام أولى، وعلى ذلك تدل سنة رسول الله ﷺ كما ثبت عنه في صحيح مسلم أنه قال: «**إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث فأيتهنّ أجابوك إليها فاقبل منهم، وكف عنهم**». ثم أمره أن يدعوهم إلى الإسلام، أو الجزية، أو يقاتلهم[(١)].

وقال رسول الله ﷺ لقريش: «**هل لكم في كلمة تدين لكم بها العرب وتؤدي العجم إليكم بها الجزية. قالوا: ما هي؟ قال: لا إله إلا الله**»[(٢)]»[(٣)].

وبهذا التقرير يتبين لنا أن جميع الكفار يجوز أخذ الجزية منهم، ولا يجوز إكراههم على الإسلام، ويجوز إقرارهم على دينهم، وفق أحكام الذمة إذا لم ينقض العهد بالدعوة لدينه، أو التجسس على

---

(١) رواه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام والأمراء على البعوث، ٣/ ١٣٥٧، ٣/ ١٧٣١.

(٢) رواه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة «ص» رقم ٣٢٣٢، ٥/ ٣٤١ الجامع؛ والنسائي الكبرى، كتاب التفسير، باب سورة «ص» رقم ١١٣٧٢، ١٠/ ٢٣٣؛ وأحمد رقم ٣٦٢، ٢٢٧؛ وابن أبي شيبة، رقم ٣٦٥٥٣، ٧/ ٣٣٣؛ وابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، باب الإخبار عن أداء العجم الجزية إلى العرب رقم ٦٦٨٦، ١٥/ ٧٩؛ وأبو يعلي في مسنده، رقم ٢٥٨٣، ٤/ ٤٥٥؛ والطحاوي في مشكل الآثار، رقم ٢٠٢٩، ٥/ ٢٦٤.

(٣) زاد المعاد ٣/ ١٥٤ ـ ١٥٥

المسلمين لصالح المشركين، أو الزنى بمسلمة، أو سب الرسول ﷺ أو غير ذلك[1].

ولكن الخروج من الإسلام بعد دخوله فيه يختلف حكمه، وهو ما يعرف «بالردة»، وقد ذكرت الردة في القرآن بمعنى الخروج من الإسلام في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [المائدة: ٥٤].

وقد أجمع العلماء على أن المرتد حده القتل[2]، ومستند هذا الإجماع قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ [البقرة: ٢١٧]، فقوله: «فيمت» جاء العطف بالفاء المفيدة للترتيب والتعقيب، وهو يدل على أن الموت يقع عقيب الارتداد، وقد علم أن معظم المرتدين لا تحصل آجالهم عقب ارتدادهم، فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، وهي إشارة إلى وجوب قتل المرتد[3].

وحديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[4]، وحديث: «**لا يحل دم امرئ**

---

(١) انظر: أحكام أهل الذمة ص٧١٣ ـ ٧١٤، ٧٦٠، ٧٩٠، ٨٢٠.

(٢) وذلك بعد تحقق الردة منه واستتابته ووجود شروط أهليته. انظر: حكم المرتد من الحاوي الكبير ص٢٧.

(٣) انظر: التحرير والتنوير ٢/ ٣٣٣ ـ ٣٣٧

(٤) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم ٣٠١٧، (٦/ ١٧٣ مع الفتح)، وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم ٦٩٢٢، (١٢/ ٢٧٩ مع الفتح).

مسلم يشهد أن لا إلٰه إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة»(١)، وقتال أبي بكر الصديق ﷺ للمرتدين(٢)، «ولما بعث النبي ﷺ أبا موسى الأشعري إلى اليمن ثم أتبعه معاذاً، فلما قدم عليه ألقى إليه وسادة قال: انزل، فإذا رجل عنده موثق قال: ما هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم تهود قال: اجلس، قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات، فأمر به فقُتل..»(٣).

وهذا الحد لا يصادم حرية الاعتقاد؛ لأنه قبل دخوله الإسلام لم يلزم به، أما بعد دخوله فيه ومعرفته له، فإن من حماية الدين وصيانته عن العبث إقامة هذه العقوبة، ولو ترك هذا الأمر لأصبحت الأديان لعباً للعابثين، وخاصة من يضمرون الشر بالتهوين بأمر الدين من خلال الدخول فيه ثم الخروج منه، وهي خطة يهودية تآمرية، كما قال تعالى عنهم: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [آل عمران: ٧٢].

وقد تأثر كثير من الكُتّاب الإسلاميين بالمفهوم الليبرالي لحرية الاعتقاد حيث جعلوا من حق كل صاحب عقيدة أو فكر معين أن يدعو إلى اعتناقه، وأن يغير عقيدته كما يشاء، وأن الإسلام يكفل هذا الحق، فالدولة

---

(١) رواه البخاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾، رقم ٦٨٧٨ (١٢/ ٢٠٩ مع الفتح)؛ ومسلم، كتاب القامة المحاربين، باب ما يباح به دم المسلم، رقم ١٦٧٦، ٦٩٤،ط. بيت الأفكار الدولية.

(٢) انظر: حكم المرتد من الحاوي الكبير ص٢٨.

(٣) رواه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة وقتالهم، رقم ٦٩٢٣، (١٢/ ٢٨٠ مع الفتح)؛ ومسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، رقم ١٨٢٤ ص٧٦٢.

«جهة محايدة» تتيح هذه الحرية لصاحب أي عقيدة مهما كانت.

وقد ذكر بعضهم ضوابط لهذه الحرية تؤكد أن من حق الإنسان مهما كانت عقيدته أن يدعو إليها إذا التزم بهذه الضوابط وهي: اتقاء الغواية وذلك بسلوك مسلك التغرير بمن يتوجه إليه الخطاب باستعمال أدوات خارجية دعائية، فيكون ذلك المعتقد قد رُوّج بين الناس لا بمقتضى قوته الذاتية، وإنما بعوامل خارجية قامت مقام التغريرات المضلة. مثل الإغراء المادي أو تحقيق الشهوات كمقابل لاعتناق ذلك المعتقد أو إغواء الضعفاء والقصر بإيجادهم في خلوات بعيدة عن مجتمعاتهم ونحوها.

ومن الضوابط: تكافؤ الفرص بحيث يتساوى الجميع في الإمكانيات الممكنة، ومنها: الأمانة في العرض بعيداً عن المخادعة والكذب، واحترام المشاعر الدينية في البعد عن الشتيمة، واتقاء التصرفات الكيدية وغيرها[(١)].

وهذه الضوابط يبعد إمكان وجودها في الواقع، ومع ذلك فإنها قائمة على أساس غير صحيح وهو أن من حق صاحب العقيدة إعلانها مهما كانت، وهذا تصور خاطئ مخالف لمقاصد الشريعة في حفظ الدين والعقل، ومخالف لدور الحاكم المسلم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الدين، ومقتضى إقامته إبعاد سائر الوسائل الموصلة للانحراف فيه، وهذا الأمر من الأمور الإجماعية، ولم يقع فيه الخلاف إلا عند المتأخرين بسبب التأثر بالحضارة الغربية الليبرالية.

وقد أنكر هؤلاء «حد الردة»، وقال بعضهم: بأنه حد تعزيري مرجعه للحاكم، يحكم فيه حسب الظروف، فهو عقوبة سياسية لا دينية[(٢)]. وزعموا

---

(١) انظر: حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم، مجلة إسلامية المعرفة العدد ٣١، ٣٢، ص٣٨ ـ ٤٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٤٩، وحق الحرية ص١٥٢. وانظر نقول أخرى في: مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي ص٣٥٨.

أن هذا الحد يصادم حرية الاعتقاد، وهي حرية ثابتة بالقرآن، أما الحد فهو خبر آحاد لا يجوز أن يعارض به القرآن[١].

وهذا تصور باطل فإن حد الردة لا يصادم حرية الاعتقاد، فالحرية ثابتة قبل الدخول في الإسلام إذا أعطى الجزية، أما الخروج منه فليس داخلاً ضمن الآية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾؛ لأنها عامة مخصوصة بهذا الحد الثابت.

أما دعوى أنه ثابت بخبر الآحاد، فإن الله تعالى أمر باتباع نبيه ﷺ فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧] وغيرها من الآيات الموجبة لطاعة الرسول.

وقد استدل البعض بأدلة ليست في محل الاستدلال؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩]، وهذا ليس إقراراً أو تخييراً بل هو تهديد ووعيد، وكقوله: ﴿لَئِن رَّجَعۡنَآ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ لَيُخۡرِجَنَّ ٱلۡأَعَزُّ مِنۡهَا ٱلۡأَذَلَّۚ﴾ [المنافقون: ٨]، وليس في الآية حجة على جواز إعلان المخالف في أصل الدين لعقيدة باسم الحرية؛ لأن النبي ﷺ لم يقره، وقد أنكر المنافق هذا القول، فليس هناك حجة على ما يريدون.

وبهذا يتبين أن حرية الاعتقاد مكفولة للإنسان في خاصة نفسه، وليس له حق تضليل المسلمين ودعوتهم إلى عقيدة منحرفة، أو تغيير عقيدته الإسلامية، ومن زعم بأن له هذا الحق فقد أخذه من منطلق ليبرالي ثم بدأ يجمع عليه الأدلة ويؤولها لتوافق مذهبه ورأيه، وهذه هي طريقة أهل الأهواء والبدع.

---

(١) انظر: الإسلام عقيدة وشريعة ص٢٨١.

الفصل الثاني:

الحكم الشرعي في الليبرالية

تمهيد:

الليبرالية فكرة غربية مستوردة، وليست من إنتاج المسلمين، وهي تنفي ارتباطها بالأديان كلها، وتعتبر كافة الأديان قيوداً ثقيلة على الحريات لا بد من التخلص منها.

وقد تقدم الكلام المفصّل حول حقيقتها، وتصورها لمفهوم الحرية، ومن خلال ما تقدم يتبين لنا أن الليبرالية مناقضة للإسلام في أصوله ومنهجه وأخلاقه وقيمه.

ومحاولة التوفيق بين «الليبرالية» و«الإسلام» هي عملية تغيير لمفهوم كل واحد منهما، وتبديل لمعناه يخرجه عن حقيقته إلى مفهوم مشوّه، وصورة غير صحيحة لكل منهما.

ومن البديهي أن نقول: إن فلاسفة الليبرالية ومفكريها الذين وضعوا

أصولها في فترات مختلفة قد شكلوها خارج إطار الأديان جميعاً، ولم يدَّعِ أحد منهم ارتباطها بدين من الأديان ولو كان ديناً محرفاً.

ومع هذا الوضوح يبقى من يُصرّ من المسلمين على أنه بالإمكان الجمع بين منهج مادي يرفض قيود الأديان، ومنهج الإسلام الرباني، ولهذا سنبين بما لا يدع مجالاً للشك أن الليبرالية تعني في الإسلام ألواناً متعددة من الكفر والشرك المناقض لحقيقته، وأشكالاً مختلفة تنافي أخلاقه وقيمه الكريمة.

وقبل البدء في تفصيل الكلام حول اشتمال الليبرالية على أنواع متعددة من الكفر، أودّ البدء بمقدمة مختصرة تبيّن حقيقة الإسلام والتوحيد ليتبين مدى التناقض بين الإسلام والليبرالية.

حقيقة دين الإسلام:

الإسلام هو الاستسلام لله والخضوع له بالتوحيد، والانقياد له بالطاعة، والخلوص من الشرك في عبادته، والقبول بما أنزله، ومعنى الاستسلام: الخضوع التام لأوامره وأحكامه، وعدم الاعتراض عليها، وتصديق أخباره، يقول تعالى: ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٢٢﴾﴾ [لقمان: ٢٢]، ويقول تعالى: ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: ٣٤]، ويقول تعالى: ﴿وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا۟ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [الزمر: ٥٤]، ويقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، ويقول تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، ويقول تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، ويقول تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ﴾ [البقرة: ١١٢]، ويقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [النساء: ١٢٥]، وغيرها كثير.

ولهذا وصف كل الأنبياء بالإسلام لاتفاقهم في الاستسلام والخضوع والانقياد والقبول بكل ما جاء من عنده سبحانه. ولا يتم إسلام العبد إلا بتجريده التوحيد لله تعالى، وهو معنى الكلمة العظيمة التي لا يتم اعتبار المسلم مسلماً إلا بنطقها ملتزماً بمعناها، وعاملاً بمقتضاها وهي «لا إلٰه إلا الله».

وتوحيد الله تعالى له جانبان مهمان:

الأول: توحيد المعرفة والإثبات:

ويعني إفراد الله تعالى في ربوبيته وأسمائه وصفاته بأن يعتقد أن الله تعالى خالقه ورازقه ومدبر أموره، وأن له الأسماء الحسنى والصفات العليا الخاصة به، وأن يعتقد أنه ليس مع الله تعالى شريك في ذلك كله، كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: ٢]، وقال تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [فاطر: ٣]، وقال تعالى ـ أيضاً ـ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝٢٢ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٢٣ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢٤﴾ [الحشر: ٢٢ ـ ٢٤]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ۝٢٥٥﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤]،

ويدخل في ذلك: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر. وغيرها من الإيمان بالأمور الغيبية، وهذا هو ركن «القول»[(١)] في حقيقة الإيمان «قول وعمل».

ويدخل في ذلك: الإقرار بما شرعه الله تعالى من الواجبات والمستحبات، وما أباحه من المباحات، وما حرمه من المحرمات، فلا شريعة إلا ما شرعها الله وأمر بها.

وهذا الجانب يغطي «الاعتقاد القلبي» في حقيقة الإسلام، ويجمعه الاعتقاد الجازم بكل ما أخبر الله تعالى به في ربوبيته وأسمائه وصفاته، والأمور الغيبية كأركان الإيمان، والإقرار بما شرعه وأمر به ونهى عنه.

الثاني: توحيد القصد والطلب:

ويعني إفراد الله في عبادته، وترك عبادة ما سواه، كما قال تعالى: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦]، وهذا التوحيد هو معنى «لا إلٰه إلا الله»، وهو متضمن لتوحيد المعرفة والإثبات، وكلمة التوحيد السابقة تشتمل على النفي «لا إلٰه» وتعني البراءة من الشرك وأهله، والإثبات «إلا الله» وتعني إفراد الله بالعبادة، فهذا التوحيد حقيقة مركبة من ركنين:

١ ـ إفراد الله بالعبادة:

والعبادة هي تمام الذل والخضوع مع المحبة، وهي «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة»[(٢)]، والعبادة تشمل سائر أعمال الإنسان وجوارحه، وحقيقتها إسلام القلب والجوارح

(١) القول في حقيقة الإيمان يعني «قول القلب»، وهو تصديقه بكل ما أخبر الله تعالى به، وتصديقه للمخبر به، و«قول اللسان» ويشمل قول: لا إله إلا الله، والأذكار والدعاء وغيرها من العبادات القولية.

(٢) العبودية ص٤.

وإخضاعها لله تعالى وحده، ويدل عليها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾﴾ [الزمر: ١١]، وقوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُۚ﴾ [الزمر: ٣]، وقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِي ﴿١٤﴾﴾ [الزمر: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥]، وقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وغيرها.

وإفراد الله تعالى بالعبادة يعني إفراده بأعمال القلب؛ كالمحبة والإخلاص والانقياد والقبول والرضا والتوكل والالتجاء، وإفراده ـ أيضاً ـ بأعمال الجوارح؛ كالصلاة والعبادات المحضة، والحكم والتشريع[(١)]، والطاعة المطلقة وغيرها، وهذا هو ركن «العمل»[(٢)] في حقيقة الإيمان.

٢ ـ البراءة من الشرك وأهله:

البراءة من الشرك وأهله تعني ترك الشرك، واعتقاد بطلانه، وبغضه، وبغض أهله وعداوتهم، وهو ركن أساسي في ثبوت إسلام العبد وتوحيده وإيمانه، فإنه لا يتم له ذلك إلا به، كما قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦]، وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال: «**من قال: لا إلٰه إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله، حرم ماله ودمه، وحسابه على الله** ﷻ»[(٣)] ونلاحظ في الحديث أنه «لم يجعل

---

(١) كما قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾، وقد اعتبر مدعي حق التشريع رباً فقال: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾.

(٢) «العمل» في حقيقة الإيمان يشمل عمل القلب كالمحبة والتوكل والخوف والانقياد والتسليم وغيرها، وعمل الجوارح كالصلاة والزكاة والجهاد وغيرها.

(٣) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة، رقم ٢٣ (٤٣) ط. بيت الأفكار الدولية.

التلفظ بها (فقط) عاصماً للدم والمال، بل ولا معرفة معناها مع لفظها، بل ولا الإقرار بذلك، بل ولا كونه لا يدعو إلا الله وحده لا شريك له، بل لا يحرم ماله ودمه حتى يضيف إلى ذلك: الكفر بما يعبد من دون الله، فإن شك أو توقف لم يحرم ماله ودمه»(١).

والطاغوت هو كل ما عُبد من دون الله وهو راضٍ، وهم كثير، ورؤوسهم خمسة(٢):

الأول: الشيطان الداعي إلى عبادة غير الله، والدليل قوله تعالى: ﴿۞ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾ [يس: ٦٠].

الثاني: الحاكم الجائر المغير لأحكام الله، والدليل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾ [النساء: ٦٠].

الثالث: الذي يحكم بغير ما أنزل الله، والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

الرابع: الذي يدّعي علم الغيب من دون الله، والدليل قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الجن: ٢٦ ـ ٢٧].

الخامس: الذي يُعبد من دون الله وهو راضٍ بالعبادة، والدليل قوله تعالى: ﴿۞ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ كَذَٰلِكَ

(١) كتاب التوحيد (مجموعة التوحيد ١/ ٢٠٧).
(٢) هذه الأنواع من تحرير الشيخ محمد بن عبد الوهاب لأقوال العلماء في الطاغوت. انظر أقوالهم في: جامع البيان ٣/ ١٩ ـ ٢١.

نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأنبياء: ٢٩][(١)].

ويدخل في ذلك بغض المشركين، وعدم موالاتهم ولو كانوا من الأقربين، كما قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى ۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ ۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١﴾﴾ [الممتحنة: ١]، وقال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة: ٥١]، وهذا الركن هو حقيقة الولاء والبراء، فإنه لا يتم الإسلام ولا يصح إلا به.

وبهذا يتبين أن دين الإسلام شامل لاعتقادات الإنسان وأعماله، فكل أقوال الإنسان واعتقاداته وأعماله يجب أن تكون خاضعة ومستسلمة لأمر الله تعالى وشرعه، كما أنه يتضمن البراءة من كل دين غير هذا الدين، وأنه لا يصح إسلام العبد بدون اعتقاد بطلان العقائد والأديان والمذاهب الأخرى غير الإسلام.

ومن خلال ما تقدم يتبين لنا أنه لا يمكن أن تتفق الليبرالية مع الإسلام، ويمكن توضيح ذلك ببيان نواقض الإيمان، وقوادح الأخلاق في الليبرالية.

---

(١) انظر: مجموعة التوحيد ١/ ١٥.

أولاً: نواقض الإيمان في الليبرالية:

إن دارس الليبرالية يجد أنها دعوة إلى الإلحاد ورفض الأديان حيث لا تعترف بهيمنة الدين على الحياة الإنسانية، فقد نمت هذه الفكرة في أجواء رافضة للدين، ومعترضة عليه، وهي تريد أن تعطي الإنسان حريته المطلقة بالتحلل من قيود الأديان والقيم والأخلاق، فأساس الفكرة قائم على تعظيم العقل الإنساني وماديته، ولهذا ارتبطت عبارة «الفكر الحر» في كتابات الغربيين بالإلحاد والرفض للدين والقيم، وعليه فإنّ الليبرالية لا تتفق مع الإسلام.

وفي هذه الفقرة سأذكر بعضاً من أنواع الكفر والشرك الواقعة في الليبرالية، ليتبين من خلالها الحكم الشرعي في الليبرالية:

١ ـ كفر الاستحلال:

الاستحلال معناه: أن يعتقد في المحرمات أنها مباحة، ويجوز فعلها مع علمه بأن الله تعالى حرمها[(١)]، وقد أجمع العلماء على أن المستحل لما حرمه الله تعالى مما هو معلوم من الدين بالضرورة ومتواتر فهو كافر خارج عن دين الإسلام[(٢)]. يقول القاضي «عياض»[(٣)]: «وكذلك أجمع المسلمون على تكفير كل من استحل القتل أو شرب الخمر أو الزنا مما حرم الله بعد

(١) انظر: الصارم المسلول ٣/ ٩٦٢.

(٢) نقل الإجماع على ذلك كثيرون منهم البغوي في شرح السنة ١/ ١٠٣؛ وابن سحمان في الضياء الشارق ص٣٤٩.

(٣) عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، أبو الفضل، نسبته إلى بلدة (سبتة)، وعالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، ولد بسبتة سنة ٤٧٦هـ ـ ١٠٨٣م، ولي قضاء سبتة، ثم قضاء غرناطة، من تصانيفه: «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى» و«ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك» و«الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع»، توفي بمراكش مسموماً، قيل: سمه يهودي، سنة ٥٤٤هـ ـ ١١٤٩م. الأعلام ٥/ ٩٩.

علمه بتحريمه؛ كأصحاب الإباحة من القرامطة، وبعض غلاة المتصوفة»[١].

وقد ذكر القاضي «أبو يعلى» أن من اعتقد تحليل ما حرم الله بالنص الصريح من الله أو من رسوله، أو أجمع المسلمون على تحريمه فهو كافر؛ كمن أباح شرب الخمر وغيره فهو كافر بإجماع المسلمين[٢].

وتكفير المستحل للمحرمات لا خلاف فيه بين العلماء، فقد كفّره العلماء من سائر المذاهب، يقول «ابن قدامة»[٣]: «ومن اعتقد حل شيء أُجْمِع على تحريمه، وظهر حكمه بين المسلمين، وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه؛ كلحم الخنزير والزنا وأشباه هذا مما لا خلاف فيه كفر»[٤].

ويقول مُلّا قاري الحنفي: «من استحل حراماً، وقد علم في دين النبي ﷺ تحريمه؛ كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر»[٥].

ولهذا عد العلماء من أنواع الكفر «كفر الاستحلال»[٦]، ولا فرق في الاستحلال بين الكبائر والصغائر، يقول مُلّا علي قاري: «إن استحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر إذا ثبت كونها معصية بدلالة قاطعة»[٧].

---

(١) الشفا ٢/ ١٠٧٣.

(٢) انظر: المعتمد في أصول الدين ص٢٧٢.

(٣) عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي أبو محمد موفق الدين، فقيه من أكابر الحنابلة، ولد سنة ٥٤١هـ ـ ١١٤٦م، من تصانيفه: «المغنى» شرح به مختصر الخرقي، و«الكافي» و«المقنع» و«عمدة الفقه» كلها في الفقه و«ذم ما عليه مدّعو التصوف»، توفي بدمشق سنة ٦٢٠هـ ـ ١٢٢٣م. الأعلام ٤/ ٦٧.

(٤) المغني ٨/ ١٣١ (ط التركي).

(٥) شرح الفقه الأكبر ص١٢٦.

(٦) انظر مثلاً: مدارج السالكين ١/ ٣٦٧؛ ومعارج القبول ٢/ ٥٩٣.

(٧) انظر: شرح الفقه الأكبر ص١٢٦.

وضابط الأمر المستحَلّ هو أن يكون أمراً ظاهراً متواتراً لا يوجد فيه خلاف ولا شبهة، مثل تحريم الزنا والربا وأكل الخنزير وغيرها(١).

وسبب كفر المستحل التكذيب أو العناد، فإن اعتقاد إباحة أمر محرم يدل على تكذيبه لمن حرمه أو عناده له، وكلاهما مناقض لحقيقة الإيمان(٢).

فلا يشترط لتكفير المستحل أن يصرح بالتكذيب أو يعتقده؛ لأن الجحود في حد ذاته كفر ينقل عن الملة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن جحد وجوب بعض الواجبات الظاهرة المتواترة: كالصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وحج البيت العتيق أو جحد تحريم بعض المحرمات الظاهرة المتواترة: كالفواحش والظلم، والخمر والميسر، والزنا وغير ذلك، أو جحد حل بعض المباحات الظاهرة المتواترة؛ كالخبز واللحم والنكاح. فهو كافر مرتد، يستتاب فإن تاب وإلا قتل»(٣).

وهذا النوع من الكفر موجود في الليبرالية؛ لأن من مفاهيم الليبرالية المتعلقة بالحرية «منع التحريم»، أو «منع المنع»، فلا يمكن أن يجتمع الفكر الليبرالي مع التحريم الإلهي المقيد لحرية الفرد، كما يقول «جون مل»: «إن التحريم يمس حرية الفرد لأنه يفترض الفرد لا يعرف مصلحة نفسه»(٤). ومن بديهيات الليبرالية «إباحة الربا»، وهي إباحة عقائدية، وليست مجرد ممارسات عملية، ولا يمكن أن يكون الرجل ليبرالياً وهو يعتقد تحريم الربا والبيوع المنهي عنها؛ لأن هذا يتعارض مع حرية التجارة والاقتصاد، كما أنه لا يمكن أن يكون ليبرالياً وهو يعتقد تحريم الزنا والتبرج والشذوذ الجنسي؛ لأنّ هذا يناقض الحرية الشخصيّة.

---

(١) انظر: نواقض الإيمان الاعتقادية ٢/ ٦٦ ـ ٦٨.
(٢) انظر حول الكلام في الفرق بين التكذيب والاستحلال: نواقض الإيمان الاعتقادية ٢/ ٥٩.
(٣) مجموع الفتاوى ١١/ ٤٠٥.
(٤) الحرية ص٦٤.

والليبرالية مذهب فكري يحدد للفرد الممنوع واللازم قبل أن يكون ممارسة عملية، فهو اعتقاد وتصور واعٍ لسائر أنماط الحياة البشرية.

٢ ـ كفر الشك:

الشك هو عدم اليقين، والتردد بين شيئين، وعدم القطع بالصحة أو البطلان، أو الخطأ أو الصواب، ونحو ذلك، وعدم وجود القطع واليقين هو من الريب والشك.

ومن أساسيات الإسلام وجود اليقين في التوحيد والإيمان، فالتوحيد والإيمان لا يغني فيه إلا اليقين الجازم، ولهذا عدّه العلماء شرطاً أساسياً من شروط لا إلٰه إلّا الله.

يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجرات: ١٥]، فاشترط في صحة إيمانهم عدم الريبة، وهي الشك والظن[(١)]، ولهذا جاء الشك والريب وصفاً للمنافقين، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة: ٤٥]، وجاء في الحديث: «**أشهد أن لا إلٰه إلا الله وأني رسول الله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة**»[(٢)].

وجاء في حديث أبي هريرة مرفوعاً: «**من لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إلٰه إلا الله مستيقناً بها قلبه فبشره بالجنة**»[(٣)].

---

(١) انظر: لسان العرب مادة «ش ك ك».

(٢) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، رقم ١٣٧، (١/١٦٨ شرح النووي)، ١٣٨، (١/١٧١)، ١٣٩، (١/ ١٧٢).

(٣) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، رقم ١٤٦ (١/ ١٨٠ شرح النووي).

«فاشترط في دخول قائلها الجنة أن يكون مستيقناً بها قلبه غير شاك فيها، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط»[١].

ويدخل في ذلك من شك في أمر من أمور الغيب كأركان الإيمان أو الجن أو القدر أو غيرها، وكذلك من شك في كفر المشركين الأصليين أو الكفار الواضح كفرهم كالباطنية وغلاة المتصوفة بعد معرفة عقائدهم[٢].

يقول القاضي عياض: «من أضاف إلى نبينا الكذب فيما بلغه وأخبر به، أو شك في صدقه أو سبه.. فهو كافر بالإجماع.. ونكفّر من دان بغير ملة المسلمين من الملل، أو وقف فيهم، أو شك أو صحح مذهبهم، وإن أظهر مع ذلك الإسلام، واعتقده، واعتقد إبطال كل مذهب سواه، فهو كافر بإظهار ما أظهره من خلاف ذلك»[٣].

وكفر الشك موجود في الليبرالية، فالحرية الفكرية تقتضي عدم الجزم بصحة أمر أو بطلانه؛ لأن الجزم يوصل للمصادرة لآراء الآخرين، وقد تقدم نقل نصوص لهم في ذلك.

ويعد من المصادرة للآخر ـ عندهم ـ اعتقاد كفر غير المسلمين والبراءة منهم، ويعتبرون هذه الوثوقية (اليقين) ضد حرية التفكير، وهذا هو مفهوم (التسامح الديني).

والفكر الليبرالي لا يعتقد عقائد جازمة غير حق الفرد في الحرية الفردية مهما توصل له من أفكار وعقائد وآراء، فهو لا يملك عقيدة يقينية محددة؛ لأن كل عقيدة قابلة للتغيير، ومن حق الآخر أن يعتقد خلافها، وهذا الفكر لا يملك جواباً محدداً على أوضح الأمور مثل وجود الله تعالى

(١) معارج القبول ١/٣٧٨ ـ ٣٧٩.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢/٣٦٨.
(٣) الشفا ٢/١٠٦٩ ـ ١٠٧١.

وربوبيته؛ لأن المنهج السيّال الذي يعتمد عليه يجعل كل أمر قابلاً للصواب أو الخطأ، وربما أوصلت المنهجية الليبرالية إلى عقائد متناقضة.

وبهذا يتبين أن الليبرالية تصحح العقائد المتناقضة، والأفكار المتعارضة، ولا تجزم بحقيقة عقدية، وتتبنّى قاعدة «قولي صواب يحتمل الخطأ، وقولك خطأ يحتمل الصواب»، وتجعل ذلك قاعدة عامة في أصول العقائد، وسائر الأديان.

فالمنتسب للإسلام منهم يعتقد أن إسلامه صحيح يحتمل الخطأ، وعقيدة الآخر (الكافر) خطأ يحتمل الصواب، ويرفضون الجزم العقائدي في جانب الصحة أو البطلان(١). وهذا هو الشك بعينه.

٣ ـ كفر الإباء والامتناع:

حقيقة الإباء والامتناع هي عدم الانقياد والاستسلام لأمر الله تعالى وشرعه، ومن المعلوم أن الإيمان يتضمن أخباراً تقتضي التصديق، وأوامر تقتضي الانقياد والتسليم، ومناقضة التصديق يكون بالتكذيب، ومناقضة الانقياد والتسليم يكون بالإباء والامتناع(٢).

وقد ينضاف إلى الإباء والامتناع «الاستكبار» مثل كفر إبليس وفرعون واليهود(٣)، وقد يكون الإباء والامتناع دون «استكبار»(٤).

وقد قرر أهل العلم أن الطائفة الممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة يجب قتالها، وأجمعوا على ذلك، كما فعل الصحابة مع الممتنعين عن أداء الزكاة، وقد رجّح شيخ الإسلام ابن تيمية

---

(١) انظر مثلاً: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد (٣١، ٣٢) (شتاء وربيع ٢٠٠٦م).
(٢) انظر: نواقض الإيمان الاعتقادية ٢/ ١٨٠
(٣) انظر: مدارج السالكين ١/٣٦٦؛ ومعارج القبول ٢/ ٢٢ ـ ٢٣.
(٤) انظر: نواقض الإيمان الاعتقادية ٢/ ١٨٣.

أن الطائفة الممتنعة إذا قاتلهم الإمام على ذلك فقاتَلوه فهم كفار وليسوا بغاة[١].

وقد ذكرهم «البخاري»[٢] في كتاب استتابة المرتدين فقال: «باب قتل من أبى قبول الفرائض، وما نسبوا إلى الردة»، ثم ساق قصة قتال أبي بكر الصديق لأهل الردة ومانعي الزكاة[٣].

ولا ريب أن الفكر الليبرالي يؤسس للامتناع عن شرائع الإسلام في مجال السياسة والاقتصاد، ولهذا تكونت الدول الليبرالية بعيدة كل البعد عن شرائع الإسلام في نظمها السياسية والاقتصادية.

ومن ذلك امتناع الدول الليبرالية من تطبيق الحدود والعقوبات الشرعية، وكذلك الامتناع عن تحريم الربا في البنوك والمؤسسات المالية، وهكذا.

٤ ـ الحكم بغير ما أنزل الله:

والمراد هنا: تشريع القوانين الوضعية المضادة لشريعة الله أو استحلال الحكم بغير ما أنزل الله[٤] ـ وقد تقدم الكلام في الاستحلال ـ،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨/٥٤٨ ـ ٥٥١.

(٢) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، أبو عبد الله، حبر الإسلام، الحافظ المتقن، صاحب أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى، ولد ببخارى سنة ١٩٤هـ ـ ٨١٠م، نشأ يتيماً وتنقل في الأمصار لطلب العلم، من تصانيفه: «الجامع الصحيح» المعروف بصحيح البخاري، وهو أول من وضع في الإسلام كتاباً على هذا النحو، و«التاريخ» و«الأدب المفرد» و«خلق أفعال العباد» توفي بخرتنك (من قرى سمرقند) سنة ٢٥٦هـ ـ ٨٧٠م. الأعلام (٦/ ٣٤).

(٣) رواه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة، رقم ٦٩٢٤، ٦٩٢٥ (١٢/٢٨٨ مع الفتح).

(٤) انظر: حول استحلال الحكم بغير ما أنزل الله: مجموع الفتاوى ٢٧/٥٨؛ الحكم بغير ما أنزل الله أحواله وأحكامه ص١٦٥.

وليس المعني في هذه الفقرة: القاضي الملتزم بتحكيم الشرع ثم يحكم بهواه وشهوته دون تغيير أو تبديل للأحكام.

والتشريع حق خاص لله تعالى، وهو الأمر الشرعي في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ومن نصب نفسه مشرعاً من دون الله تعالى فقد نازع الله في ربوبيته، كما قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١]، وحقيقة فعلهم أنهم أحلوا الحرام، وحرموا الحلال فاتبعوهم على ذلك.

وقد أوجب الله تعالى الحكم بشريعته، وجعله من العبادة فقال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وبين خطورة الإعراض عن الحكم بالشريعة، فقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [آل عمران: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا ﴿٥١﴾﴾ [النساء: ٥١]، والكفر الأكبر في الحكم بغير ما أنزل الله ثلاثة أنواع(١):

الأول: استحلال الحكم بغير ما أنزل الله، وهذا أمر متفق عليه، ويدخل فيه: جحد أحقية حكم الله ورسوله، أو اعتقاد أن حكم غير الرسول ﷺ أحسن من حكمه، أو اعتقده مثله، أو اعتقد جوازَ الحكم بما

(١) انظر: الحكم بغير ما أنزل الله أحواله وأحكامه ص١٥٩ ـ ٢١٠.

يخالفه، أو اعتقد أن حكم الله ورسوله لا يصلح للتطبيق في زمن الحداثة، أو أنه سبب التخلف، أو أن الإسلام لا يتضمن منهجاً للحكم؛ لأن الدين علاقة روحية بين العبد وربه، ونحو ذلك من العقائد المرتبطة بالاستحلال[١].

الثاني: التشريع المخالف لشرع الله تعالى، ويكون ذلك بتبديل الأحكام وتغييرها، وهذا ما يحصل في الأنظمة الديمقراطية حيث يرون أن المشرّع هو الشعب.

يقول الشيخ «محمد بن إبراهيم آل الشيخ»[٢] عن هذا النوع: «وهو أعظمها وأشملها، وأظهرها معاندة للشرع، ومكابرة لأحكامه، ومشاقة لله ورسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية: إعداداً وإمداداً وإرصاداً، وتأصيلاً وتفريعاً، وتشكيلاً وتنويعاً، وحكماً وإلزاماً، ومراجع ومستندات، فكما أن للمحاكم الشرعية مراجع مستمدات مرجعها كلها إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فلهذه المحاكم مراجع هي القانون الملفق من شرائع شتى، وقوانين كثيرة؛ كالقانون الفرنسي، والقانون الأمريكي، والقانون البريطاني، وغيرها من القوانين، ومن مذاهب بعض البدعيين المنتسبين إلى الشريعة وغير ذلك.

فهذه المحاكم الآن في كثير من أمصار الإسلام مهيأة مكملة، مفتوحة الأبواب، والناس إليها أسراب إثر أسراب، يحكم حكامها بينهم بما

---

(١) انظر: تحكيم القوانين ص٥ ـ ٦؛ مجموع فتاوى ابن باز ١/ ١٣٧، ٤/ ٤١٦.

(٢) محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف من آل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مفتي الديار السعودية الأول، ولد في الرياض سنة ١٣١١هـ ـ ١٨٩٣م، وبها تعلم، فقد بصره في الحادية عشرة من عمره، عيّن مفتياً للمملكة، ثم رئيساً للقضاة، فرئيساً للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ورئيساً للمجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، ورئيساً لتعليم البنات في المملكة، من مصنفاته: «تحكيم القوانين» و«الجواب المستقيم» توفي في الرياض سنة ١٣٨٩ ـ ١٩٦٩م. الأعلام ٥/ ٣٠٦.

يخالف حكم السنة والكتاب من أحكام ذلك القانون، وتلزمهم به وتقرهم عليه، وتحتمه عليهم، فأي كفر فوق هذا الكفر؟! وأي مناقضة للشهادة بأن محمداً رسول الله بعد هذه المناقضة؟!»[(١)].

ويدخل في هذا من جعل لنفسه حق التشريع، أو وضع نظاماً وضعياً يحكم به غير الشريعة الإسلامية.

الثالث: طاعة المبدلين مع علمهم أنهم خالفوا شريعة الله وحكمه[(٢)]. كما قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ﴾ [التوبة: ٣١].

والليبرالية هي عبارة عن اجتماع لهذه الأنواع المكفرة جميعاً؛ لأنها تستحل الحكم بغير ما أنزل الله، وتعتبر أن من حق الفرد أن يشرع لنفسه ما يعتقد أنه الأصلح له، ولهذا فإن النظام السياسي المبني على الفكرة الليبرالية هو النظام الديمقراطي، وهو نظام يعتمد على أن الشعب هو مصدر التشريع الوحيد، وأن الدين لا دخل له في الحكم فهو مجرد علاقة روحية بين العبد وربه.

وكل من تصور الليبرالية، وعرف حقيقتها فإنه يجزم أنها لا تعترف بحكم الله، ولا تقر بشريعته، وترى أن الحرية الإنسانية كافية في إصدار التشريعات دون الرجوع إلى جهة إلٰهية خارج نطاق العقل الإنساني.

ولا ريب أن مقاييس علماء الإسلام في أحكام الكفر تنطبق عليها (الليبرالية) بمجرد معرفة حقيقة الفكرة وتصورها، ومن هذه الأحكام أنها حكم بغير ما أنزل الله استحلالاً أو تشريعاً.

---

(١) تحكيم القوانين ص٦ ـ ٧، وقد نقل د. عبد الرحمٰن المحمود نصوص خمسة عشر عالماً يكفرون هذا النوع من الحكم بغير ما أنزل الله. انظر ص٧٥ ـ ٢٠٤.
(٢) انظر تفصيل ذلك في: الحكم بغير ما أنزل الله أحواله وأحكامه ص٢٠٥ ـ ٢٠٩.

ولو قال قائل: إن الليبرالية تطبق شريعة الله وحكمه في الحدود والأموال والأسرة وغيرها لأضحك على نفسه كل باحث يعرف مفهوم الليبرالية وتاريخها ومرجعيتها.

وقد تقدم معنا عرض تفصيلي عن الليبرالية اتضح لنا فيه أن الليبرالية عقيدة في الحرية الفردية تعتمد على العقلانية المنكرة للوحي، والمادية المضادة للقيم والأخلاق.

٥ ـ شرك القصد والإرادة(١):

عندما خلق الله تعالى الإنسان خلقه وله إرادة وقصد في كل وقت. فكل عمل يقوم به الإنسان من أعماله الاختيارية لا بد أن يكون أراده وقصده قبل ذلك. وهذه طبيعة نفسية فطر الله تعالى عليها الإنسان.

وهذه الإرادة قد تكون لله تعالى فتكون حينئذ توحيداً خالصاً، وقد تكون لغير الله تعالى فتكون حينئذ شركاً خالصاً. وهي مهيأة لأن تكون على التوحيد أو الشرك. أما أن تكون النفس مريدة وليست على التوحيد ولا على الشرك فمحال.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكل من استكبر عن عبادة الله، لا بد أن يعبد غيره، ويذل له. فإن الإنسان حساس يتحرك بالإرادة. وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**أصدق الأسماء حارث وهمام**».

فالحارث: الكاسب الفاعل، والهمام: فعال من الهم، والهم أول الإرادة، فالإنسان له إرادة دائماً، وكل إرادة فلا بد لها من مراد تنتهي إليه. فلا بد لكل عبد من مراد محبوب، هو منتهى حبه وإرادته. فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته بل استكبر عن ذلك فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده ويستذله غير الله، فيكون ذليلاً لذلك المراد المحبوب: إما

(١) انظر: العبودية لابن تيمية، كاملاً.

المال[١]، وإما الجاه[٢]، وإما الصور[٣]، وإما يتخذه إلٰهاً من دون الله؛ كالشمس، والقمر، والكواكب، والأوثان، وقبور الأنبياء والصالحين أو من الملائكة والأنبياء والأولياء الذين يتخذهم أرباباً، وغير ذلك مما عبد من دون الله.

وإذا كان عبداً لغير الله كان لا بد مشركاً، وكل مستكبر فهو مشرك، ولهذا كان فرعون من أعظم الخلق استكباراً عن عبادة الله، وكان مشركاً. . .

بل الاستقراء يدل على أنه كلما كان الرجل أعظم استكباراً عن عبادة الله، كان أعظم إشراكاً بالله؛ لأنه كلما استكبر عن عبادة الله ازداد فقراً وحاجة إلى مراده المحبوب الذي هو مقصود قلبه بالقصد الأول، فيكون مشركاً لما استعبده من ذلك، ولن يستغني القلب عن جميع المخلوقات إلا بأن يكون الله مولاه، الذي لا يعبد إلا إياه»[٤].

وعلى هذا: فمن جعل الله تعالى همه وغاية مراده وقصده فهو محقق للتوحيد؛ لأن الإرادة الناشئة عن محبة الله تعالى والافتقار إليه وجعله غاية القصد هي أصل التأله والتعبد له تعالى، وإذا لم تكن إرادة الإنسان وهمه وقصده لله تعالى فلا بد أن تكون لغيره، وخلوّ القلب من هذا وذاك أمر مستحيل، وهذا الغير يكون حينئذ شريكاً لله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإذا كان العبد مخلصاً لله اجتباه

---

(١) انظر في عبودية المال والجاه: العبودية ص٢٧، وشرح حديث: «ما ذئبان جائعان» لابن رجب الحنبلي، كاملاً.
(٢) انظر: المرجع السابق.
(٣) انظر في عبودية الصور: العبودية ص٣١، والجواب الكافي لابن القيم، كاملاً.
(٤) العبودية ص٣٨ ـ ٣٩.

ربه، فأحيا قلبه واجتذبه إليه، فينصرف عنه ما يضاد ذلك من السوء والفحشاء، ويخاف من حصول ضد ذلك، بخلاف القلب الذي لم يخلص لله، فإنه في طلب وإرادة وحبّ مطلق، فيهوى كل ما يسنح له، ويتشبث بما يهواه؛ كالغصن أي نسيم مرّ به عطفه وماله... فيتخذ إلٰهه هواه، ويتبع هواه بغير هدى من الله، ومن لم يكن محباً خالصاً لله عبداً له، قد صار قلبه معبداً لربه وحده لا شريك له، بحيث يكون الله أحب إليه من كل ما سواه، ويكون ذليلاً له خاضعاً وإلا استعبدته الكائنات، واستولت على قلبه الشياطين، وكان من الغاوين إخوان الشياطين، وصار فيه من السوء والفحشاء ما لا يعلمه إلا الله. وهذا أمر ضروري لا حيلة فيه»[1].

ومن المعلوم أن الإنسان همام حارث ولا بد له من إرادة واختيار، فإما أن يختار الله والدار الآخرة، وإما أن يختار الدنيا وزينتها فتكون هي غاية مطلبه ونهاية سعيه.

ولهذا نلاحظ المقابلة بين الإيمان بالله والدار الآخرة وبين التعلق بالدنيا والركون لها، وفي ذلك دلالة قوية على أن من لم يرد الله والدار الآخرة فهو مريد للدنيا وزينتها.

وعلى هذا: فمن اتبع هواه مطلقاً، وانصرف إلى الدنيا وآثرها، فقد أصبح عبداً لها، مشركاً في الألوهية، خالداً في النار، ويدل لذلك: قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [هود: ١٥ ـ ١٦]. وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْءَاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ

---

(١) العبودية ص٥٢ ـ ٥٣

فِي ٱلْأَخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴿٢٠﴾﴾ [الشورى: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾﴾ [الإسراء: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات: ٣٧ ـ ٤١]. وهذا الشرك المخرج من الملة هو عندما يكون الباعث له على العمل وقصده منه إرادة الدنيا وقصدها.

وهذا الشرك ينطبق على الليبرالية لأنها اتباع تام للهوى والرغبة، وإيثار للدنيا وحطامها الفاني، وهو ما نجده في الكلام حول الحرية الشخصية، أو التطبيقات الرأسمالية الجشعة التي تدل على أن الباعث للعمل هو قصد الدنيا وإرادتها، فلا يمكن أن يقال: إن الفكر الليبرالي يوصل لإرادة الله تعالى وقصد طاعته.

ويجب التفريق بين الاتباع التام والكامل للهوىٰ الموجود في الليبرالية بصورة واعية ومنهجية، وبين اتباع العاصي لهواه وشهوته، فاتباع الهوى في المعصية ليس تاماً كاملاً بل هو اتباع جزئي، فهو معترف بخطيئته ومعصيته، أما في الليبرالية فهو اتباع تام مع اعتقاد أحقيّة الفرد في اتباع هواه دون اعتراض أو منع لأنّ هذا يدخل في حريته الشخصيّة التي لا يجوز التدخل فيها بالمنع، ولو كان المنع من قبل الله تعالى.

ثانياً: قوادح الأخلاق في الليبرالية:

لقد بُنيتْ الليبرالية على أساس مادي لا يرتبط بالقيم والأخلاق، وقد تبين لنا فيما تقدم أثر الحرية الفردية على المجتمع الغربي، فالأنانية واتباع الهوى، وما يترتب عليهما من انعكاسات أمور محمودة عندهم لأنها تحقيق لذاتية الإنسان وفرديته، وهذا ما أوصل المجتمع إلى التعامل بطريقة غير أخلاقية في سياسته واقتصاده، فقد أصبح الحديث عن الأخلاق في مجال المال والاقتصاد مثار سخرية وتندر لدى الليبراليين؛ لأنه لا مجال للحديث

عن القيم الأخلاقية في الأمور الاجتماعية، فالأخلاق هي العمل أياً كان تقويمه من حيث الجودة أو الرداءة، فالإنسان الأخلاقي هو الإنسان المنتج (الإنسان الاقتصادي)، وهذا ما جعل الأخلاق لا قيمة لها في الحقيقة.

ويمكن أن نشير إلى نماذج من قوادح الأخلاق في الليبرالية كما يلي:

١ ـ الأثرة (الأنانية):

الأثرة هي الاختصاص، واستأثر فلان بالشيء أي: استبد به، وقيل: استأثر بالشيء على غيره: خص به نفسه، ورجلٌ أَثِر: يستأثر على أصحابه في القسم، والاستئثار: الانفراد بالشيء[(١)]، ومنه حديث عمر رضي الله عنه «فوالله ما أستأثر بها عليكم، ولا آخذها دونكم»[(٢)].

والأثرة هي الأنانية وحُبّ الذات، وهي خلق بغيض لأنه يتضمن البخل والشح، ويجلب الحقد والبغضاء بين المجتمع، فلا تجتمع الأثرة والإنفاق والبر والجود بل هي نقيض لها، وبالتالي فهي تقف على الضد من الإيثار.

وتعتمد الأثرة على الفردية المقيتة، وهي خلة مترافقة مع الطغيان، كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النازعات: ٣٧ ـ ٣٩]، وهذا سياق يدل على ترابط القوادح الأخلاقية في الليبرالية، فإيثار الدنيا موجب لاتباع الهوى، وموصل للطغيان، فاجتمعت القوادح الثلاثة (الأثرة، واتباع الهوى، والظلم).

والأثرة هي نوع من البخل والشح واتباع الهوى، ولهذا قابل الله تعالى بين ضدها وهو الإيثار والشح فقال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ

---

(١) انظر: الصحاح مادة (أ ث ر)؛ ولسان العرب مادة (أ ث ر).

(٢) رواه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء، رقم ١٧٥٧ (٧٢٨)، ط. بيت الأفكار الدولية.

كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩].

وهذا الخلق الذميم من الأخلاق الملازمة لأصل الليبرالية الفلسفي (الحرية الفردية)، وقد جعل الليبراليون الأنانية هي الطبيعة الحقيقية للإنسان، ولهذا احتاج إلى عقد اجتماعي؛ لأن هذه الطبيعة (الأنانية) بدون عقد ينظم المجتمع سوف تدمر المجتمع وتهلكه.

وقد ارتبطت العدالة عند الليبراليين بمصلحة الأقوى؛ لأن البقاء للأصلح (الأقوى)، والأقوى سواء كان رجلَ أعمال أو سياسيّاً ماهراً أو غيرهما فإنه وصل للأصلح بالأنانية والسعي للمصلحة الفردية، والنفعية غير الأخلاقية، وبهذا يحقق العدالة.

ويلاحظ في الفكر الليبرالي الأثر الداروينى بماديته، وعنفه، ونظرته الحيوانية للإنسان وأنه كائن غير أخلاقي، وقد أصبحت مفردة (أخلاق) في الفكر الليبرالي تعني (العمل) أياً كان نوعه أو تقويمه، وهذا يؤكد أن الفكر الليبرالي سلخ الأخلاق بمفهومها الإنساني المعروف عن الحياة، وجعل القيم والأخلاق هي (العمل) مهما كان معارضاً للأخلاق الحقيقية بالظلم والبخل واللاإنسانية في التعامل مع الفقراء وأصحاب الحاجات، وهذا يعطينا تصوراً دقيقاً لموقع الأخلاق من الفكر الليبرالي، وهو موقع عدمي لا وجود له.

فالتصور المادي لليبرالية انطلق من اعتبار الإنسان جاهلاً بالنتائج المستقبلية، حتى يقوم بالفعل التلقائي؛ لأنه لا يمكن له أن يتنبأ بأفعاله، وهذا ما ينفي إمكانية وجود معايير أخلاقية ثابتة وملزمة، وهذه نتيجة ليبرالية محققة عن الارتباط بين الحرية التلقائية، وعدم وجود الأخلاق الثابتة الملزمة.

ومن جهة أخرى فقد اعتبر الليبراليون حب الذات (الأنانية) قوة دافعة للأفعال الإنسانية، وهذه القوة الدافعة تدخل في سياق الحرية التلقائية غير

المعروفة سلفاً، فالإنسان يسعى بأنانية مقيتة لمصلحته الذاتية في حرية غير منظمة، وبالتالي فإن القانون الطبيعي المادي هو المسؤول عن تنظيم هذه الأنانيات المتعارضة، وليس الإنسان مسؤولاً عن ذلك.

٢ ـ اتباع الهوى:

الهوى مصدر قولهم: هوى يهوي، وتدل المادة على السقوط، يقول «الكفوي»: «الهوى ميل النفس إلى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع»[(١)].

ويقول «الراغب الأصفهاني»[(٢)]: «الهوى ميل النفس إلى الشهوة، وقيل: سمي بذلك لأنه يهوي بصاحبه في الدنيا إلى كل داهية، وفي الآخرة إلى الهاوية»[(٣)].

واتباع الهوى يردي بصاحبه ويسقطه كما قال الشعبي رحمه الله تعالى: «إنما سمي الهوى لأنه يهوي بصاحبه»[(٤)]. وقد بين الله تعالى أن من اتبع كل ما يهوى فقد اتخذه معبوداً، فقال ﷻ: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [الفرقان: ٤٣]، ويقول تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية: ٢٣]، قال قتادة رحمه الله

---

(١) الكليات ص٩٦٢.

(٢) الحسين بن محمد بن الفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني)، المعروف بالراغب، عالم وأديب من أهل أصبهان، من تصانيفه: «محاضرات الأدباء» و«المفردات في غريب القرآن» و«تفصيل النشأتين» في الحكمة وعلم النفس، توفي سنة ٥٠٢هـ ١١٠٨م. الأعلام ٢/ ٢٥٥.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن ص٨٤٩.

(٤) رواه الدارمي في السنن، المقدمة، باب اجتناب أهل الأهواء والبدع والخصومة، رقم ٤٠١، ١/ ١١٥؛ واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة، رقم ٢٢٩، ١/ ٢/ ٤٧؛ وأبو نعيم في الحلية ٤/ ٣٢٠.

تعالى: «إن الرجل إذا كان كلما هوى شيئاً ركبه، وكلما اشتهى شيئاً أتاه، لا يحجزه عن ذلك ورع ولا تقوى، فقد اتخذ إلٰهه هواه»[(١)].

يقول ابن كثير في تفسير آية الفرقان: «يعني أنه مهما استحسن من شيء ورآه حسنا في هوى نفسه كان دينه ومذهبه، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُۖ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٨﴾﴾ [فاطر: ٨]»[(٢)].

ويقول «الشنقيطي»[(٣)]: «إن الواجب الذي يلزم العلم به أن يكون جميع أفعال المكلف مطابقة لما أمره به معبوده ـ جل وعلا ـ، فإذا كانت جميع أفعاله تابعة لما يهواه، فقد صرف جميع ما يستحقه عليه خالقه من العبادة والطاعة إلى هواه»[(٤)].

ولهذا فإن الله تعالى وصف الكفار والمشركين باتباع أهوائهم، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [القصص: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍۖ فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الروم: ٢٩]. وقوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾

---

(١) أضواء البيان ٦/ ٣٣٠.

(٢) تفسير القرآن العظيم.

(٣) محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، عالم أصولي لغوي مفسر، سلفي المعتقد، ولد في (شنقيط) بموريتانيا سنة ١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٧م وبها تعلم، من مصنفاته: «أضواء البيان في تفسير القرآن»، و«دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب» و«المذكرة» في أصول الفقه، و«آداب البحث والمناظرة»، توفي بمكة المكرمة سنة ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م. الأعلام ٦/ ٤٥.

(٤) أضواء البيان ٦/ ٣٣٠.

[النجم: ٢٣]، كما ذكر اتباع الهوى في سياق الذم والتحذير فقال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرْدَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [طه: ١٦]، وغيرها.

ويلاحظ جمع الهوى على أهواء في وصف الكفار، وسبب ذلك كما يقول الراغب: «تنبيهاً على أن لكل واحد هوى غير هوى الآخر، ثم هوى كل واحد لا يتناهى»(١).

ولم يمدح الله تعالى اتباع الهوى ألبتة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ما ذكر الله عز وجل الهوى في موضع من كتاب إلا ذمه»(٢)، وذلك لأن: «جميع المعاصي تنشأ من تقديم هوى النفوس على محبة الله ورسوله»(٣).

وقد كان من دعائه ﷺ: «**اللهم إني أعوذ بك من منكرات الأخلاق والأعمال والأهواء**»(٤)، وقد حذر من خطورته، وخاف منه على أمته كما في حديث أبي برزة الأسلمي(٥) رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**إن مما أخشى عليكم شهوات الغي في بطونكم وفروجكم ومضلات الهوى**»(٦).

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن ص٨٤٩.

(٢) ذم الهوى ـ لابن الجوزي ـ ص١٢.

(٣) جامع العلوم والحكم ١/ ٨٠.

(٤) رواه الترمذي، كتاب الدعوات، باب دعاء أم سلمة، رقم ٣٥٩١، ٥/ ٥٣٦؛ والحاكم في المستدرك ١/ ٥٣٢، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، قال الحاكم: صحح الإسناد على شرط مسلم؛ وقال العلامة الألباني في صحيح سنن الترمذي: صحيح، رقم ٢٨٤٠، ٣/ ١٨٤.

(٥) نضلة بن عبيد بن الحارث الأسلمي، أبو برزة، صحابي جليل، غلبت عليه كنيته واختلف في اسمه. شهد مع علي رضي الله عنه قتال أهل النهروان، وشهد قتال الأزارقة مع المهلب بن أبي صفرة، مات بخراسان سنة ٦٥هـ ـ ٦٨٥م، له ٤٦حديثاً. الأعلام ٨/ ٣٣.

(٦) رواه أحمد، رقم ٤٢٣، ٤/ ٤٢٠، وابن أبي عاصم في كتاب السنة ـ قوله ﷺ في =

والهوى مذموم بكافة شعبه، سواء هوى الشهوة أو هوى الشبهة[١]، وقد يظن أدعياء العقلانية المؤولون للنصوص أنهم أولياء للعقل، وهم في الحقيقة ضده، ولهذا يسميهم السلف «أهل الأهواء».

يقول ابن حبان: «العقل والهوى متعاديان، فالواجب على المرء أن يكون لرأيه مسعفاً ولهواه مسوفاً، فإذا اشتبه عليه أمران اجتنب أقربهما من هواه؛ لأن في مجانبة الهوى إصلاح السرائر، وبالعقل تصلح الضمائر»[٢].

ويؤكد الماوردي هذا المعنى فيقول: «إن الهوى عن الخير صاد، وللعقل مضاد؛ لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها، ويظهر من الأفعال فضائحها، ويجعل ستر المروءة مهتوكاً، ومدخل الشر مسلوكاً، ولما كان الهوى غالباً وإلى سبيل المهالك مورداً، جعل العقل عليه رقيباً مجاهداً، يلاحظ عثرته، ويدفع بادرة سطوته، ويدافع خداع حيلته، وذلك لأن سلطان الهوى قوي ومدخل مكره خفي»[٣].

وليس في إعطاء النفس هواها وشهوتها أي إكرام لها؛ لأن النفس إذا أعطيت ما ترغبه على الدوام فإنها تستعبده، وتصده عن الرشد والهداية، وتذيق صاحبها ألوان الهوان والذلة؛ لأنها تقوده إلى أمور لا تتناسب مع العقل والدين والقيم والخلق، وبهذا يحدث الصراع بين نفس مطلقة العنان لا تريد أي تقييد، وبين قيود موضوعية معتبرة يرجع إليها الضبط الاجتماعي، والقانون الأخلاقي، وهذا الصراع أحدثته الظنون الخاطئة في إكرام النفس بإعطائها لهواها، ولهذا قال الحسن البصري: «أفضل الجهاد

= مضلات الأهواء، رقم ١٤، ١/ ١٢؛ والطبراني في الصغير، قال الشيخ الألباني: إسناده صحيح ـ تحقيق كتاب السنة.

(١) انظر مجموع الفتاوى ١/ ٨٠.

(٢) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ص١٩.

(٣) أدب الدنيا والدين ص٤٥.

جهاد الهوى»[١]، وقال أيضاً ـ عن صورة اتخاذ الهوى إلٰها في آية الفرقان المتقدمة: «إن هذا لا يهوى شيئاً إلا تبعه»[٢].

وهذا لا يعني كبت النفس عما تشتهيه من الرغبات المباحة في حدود الشرع والأخلاق والعقل؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الأعراف: ٣٢]، ولكن هذا ليس من اتباع الهوى، فهو انفلات في تحقيق الرغبة دون ضابط شرعي أو رادع اجتماعي، وهذا هو المعني بالذم في هذا المقام.

والليبرالية تسوق الفرد إلى اتباع هواه تحت الحرية الشخصية، وتحقيق الإنسان لفرديته وذاتيته، وهي ترى في اتباع المرء لهواه حقاً أساسياً من حقوق الإنسان، لا يجوز ضبطه أو ترشيده لأن الضبط والترشيد هو اعتداء على حرية الفرد وتقييد لها، فاتباع الهوى في التصور الليبرالي محمود لأنه تحقيق الفرد لحريته.

ودعوة الليبرالية لاتباع الهوى أمر واضح لمن تصوَّر معنى الحرية الفردية عندهم، وكذلك عند النظر في تصورهم للعلاقة بين حرية الفرد والمجتمع، والخوف من تقييد المجتمع لحريات أفراده الخاصة، وقد كان «جون ستيوارت ملْ» من أبرز من حذر من تقييد المجتمع والأغلبية لأهواء الأفراد ورغباتهم في كتابه عن «الحرية»، وهو مصدر موثوق، ومرجع معتمد لدىٰ الليبراليين في البلاد الإسلامية[٣].

٣ ـ الظلم:

الظلم هو التصرف في حق الغير بغير حق، ووضع الشيء في غير

---

(١) أدب الدنيا والدين ص٤١.
(٢) أضواء البيان ٦/ ٣٣٠.
(٣) انظر: مفهوم الحرية ص٤٢.

موضعه، وتجاوز الحد المشروع[١]، يقول الراغب: «الظلم هو الانحراف عن العدل، ولذلك حد بأنه وضع الشيء في غير موضعه المخصوص به، وقد يسمى هذا الانحراف جوراً، ولما كانت العدالة تجري مجرى النقطة من الدائرة، فإن تجاوزها من جهة الإفراط عدوان وطغيان، والانحراف عنها في بعض جوانبها جور وظلم، والظلم أعم هذه الألفاظ استعمالاً»[٢].

ويقول الجاحظ: «الجور هو الخروج عن الاعتدال في جميع الأمور، والسرف والتقصير، وأخذ الأموال من غير وجهها، والمطالبة بما لا يجب من الحقوق، وفعل الأشياء في غير مواضعها، ولا أوقاتها، ولا على القدر الذي يجب ولا على الوجه الذي يجب»[٣].

والشرك هو أعظم الظلم لأنه وضع للألوهية في غير موضعها، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، فرأس الظلمة المشركون، وعدوانهم على الخلق هو فرع عن العدوان على الألوهية.

وقد ذم الله تعالى هذا الخلق الرذيل في كتابه كثيرا، فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧]، وقال: ﴿فَمَنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [آل عمران: ٩٤]، وقال: ﴿وَبِئْسَ مَثْوَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٥١]، وقال: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠]، وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الأنعام: ٢١]، وقال: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [الأنعام: ٤٥]، وقال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ

(١) انظر: الكليات ص٥٩٤.
(٢) الذريعة ص٣٧٥.
(٣) تهذيب الأخلاق ص٣٤.

عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ ۗ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الأنعام: ٢١]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ ٱلظَّـٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٢٩﴾﴾ [الأنعام: ١٢٩]، وقال: ﴿لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٤١﴾﴾ [الأعراف: ٤١]، وغيرها من الآيات المحذرة من عاقبة الظالمين، وذلك لأخذ الحذر من هذا الخلق الخطير على الدين والحياة كما قال تعالى عن فرعون وجنوده: ﴿فَأَخَذْنَـٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَـٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [القصص: ٤٠][(١)].

وهذا الخلق يحمل العديد من الأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة، مما يصعب حصره مثل: الشرك والكفر والبدع والمعاصي، والبغي والعدوان، والحرب الظالمة، وقطع الطريق، والغصب، والغش والخداع وأكل أموال الناس بالباطل، والكبر والعجب واتباع الهوى وغيرها من الصفات الذميمة.

فهو أصل لسائر الأخلاق الرديئة، كما أن العدل أصل لسائر الأخلاق الفاضلة، فأساس الانحرافات يعود إلى الظلم، وأساس الهداية يعود إلى العدل. ولهذا حذر منه المصطفى ﷺ فقال: «**إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته.** ثم قرأ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَـٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴿١٠٢﴾﴾ [هود: ١٠٢]»[(٢)]، وقد ربط بين الظلم والشح، وهو ما ينطبق على الليبرالية المتوحشة في صورتها الرأسمالية فقال ﷺ: «**اتقوا الظلم؛ فإن الظلم ظلمات يوم القيامة، واتقوا الشح؛ فإن الشح أهلك**

(١) ورد في القرآن التحذير من الظلم بلفظه ما يقارب المائتين مرة، أما بالمعنى فهو يشمل أغلب القرآن.

(٢) رواه البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَـٰلِمَةٌ . . .﴾ الآية، رقم ٤٦٨٦، (٨/ ٢٠٥ مع الفتح)؛ ورواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم ٢٥٨٣، (١٠٤٠)، ط. بيت الأفكار، ٦٥٢٤ (١٦/ ٣٥٢ شرح النووي).

من كان قبلكم، حملهم على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم»(١).

لأن الليبرالية هي الدافع الفكري للرأسمالية من خلال الفردية الأنانية، ولهذا ارتبط الشح بها، وهي عدو الفقراء والمحتاجين؛ لأنها تطالب الدولة بإيقاف المساعدات والإعانات الاجتماعية، وترفض الضمان الاجتماعي، ودعم السلع الضرورية، وهذا الشح العظيم هو الدافع لظلم هذه الفئة، والليبراليون لا ينظرون إلى أن للفقراء حقوقاً في الإعانات، ويقصرون حقوقهم على حريتهم في العمل في السوق، أما نتائج العمل أو عدم القدرة عليه فلا مدخل لها في الحقوق.

وهذا الشح المطاع أنتج التنافس، وانتهت المنافسة بالحروب الطاحنة لإخضاع الأمم الأخرى لمنتجاتهم، وفتح أسواق جديدة لهم، فتأمل مدى انطباق هذا الحديث العظيم على واقع هذا المذهب المتوحش.

وقد جعل ﷺ السكوت عن ظلم الحكّام معياراً على هزال الأمة وضعفها فقال: «**إذا رأيتم أمتي تهاب الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم فقد تُوُدِعَ منهم**»(٢).

فهيبة الظالم والخوف منه لا تعتبر عذراً في السكوت العام من كافة الأمة، ويؤكد ذلك حديث بشير بن الخصاصيّة رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله ﷺ لأبايعه على الإسلام، فاشترط عليّ: «**تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، وتصلي الخمس، وتصوم رمضان، وتؤدي الزكاة، وتحج البيت، وتجاهد في سبيل الله**» قال: قلت: يا رسول الله، أما اثنتان فلا أطيقهما، أما الزكاة فما لي إلا عشر ذود هُنّ رسل أهلي وحمولتهم، وأما

---

(١) رواه مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، رقم ٦٥١٩ (١٦/ ٣٥٠ شرح النووي) دار المعرفة لبنان، ٢٥٧٨، ١٠٤٠، ط. بيت الأفكار الدولية.

(٢) رواه أحمد، ٢/ ١٦٣، ١٩٠٢، وفي الشرح ٦٥٢١؛ قال العلامة أحمد شاكر: إسناده صحيح، ٦٥٢١، ١٠/ ٢٩.

الجهاد فيزعمون أنه من ولَّى فقد باء بغضب من الله، فأخاف إذا حضرني قتال كرهت الموت وخشعت نفسي، قال: فقبض رسول الله ﷺ يده ثم حركها ثم قال: «**لا صدقة ولا جهاد، فبم تدخل الجنة؟**» قال: ثم قلت: يا رسول الله، أبايعك، فبايعني عليهن كلهن»[١].

وهذا الحديث والذي قبله يدلان على أهمية روح المقاومة للظلم، لتكون سداً منيعاً لهوان الأمة، وتعطيل طاقاتها، وتبدد ثرواتها، ويدلان على أن السكوت عن الظلم هي مرحلة النهاية في الضعف، واليأس من وجود أمل في النهوض.

ولهذا حرص الصحابة رضوان الله عليهم على العدل والبعد عن الظلم في سياساتهم، ومما يدل على ذلك ما جاء في كتاب القضاء لعمر بن الخطاب رضي الله عنه[٢] وفيه: «أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متّبعة، فافهم إذا أولي إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له. آس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك؛ حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا يخاف ضعيف من جورك»[٣].

---

(١) رواه أحمد ٥/ ٢٢٤؛ والطبراني في الكبير رقم ١٢٣٣، ٢/ ٤٤؛ والأوسط رقم ١١٢٦، ٢/ ٢٨؛ والبيهقي في السنن الكبرى ٩/ ٢٠؛ وأبو نعيم في معرفة الصحابة رقم ١١٩٧، ١/ ٤٠٠؛ وابن عساكر في تاريخ دمشق ١٠/ ١٦٩ ـ ١٩٠؛ والحاكم في المستدرك ٢/ ٨٠، قال الحاكم: هذا حديث صحيح ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي؛ قال الهيثمي في مجمع الزوائد: رجال أحمد موثقون ١/ ٤٢.

(٢) هذا الكتاب أرسله الخليفة الراشد إلى أبي موسى الأشعري، وقد شرحه ابن القيم شرحاً وافياً في إعلام الموقعين.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب إنصاف الخصمين في المدخل عليه والاستماع منهما والإنصات لكل واحد منهما حتى تفد حجته وحسن الإقبال عليها ١٠/ ١٣٥؛ ومعرفة السنن والآثار، كتاب أدب القاضي، باب ما على القاضي في الخصوم والشهود، رقم ٥٨٧٣، ٧/ ٣٦٦؛ والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/ ٤٩٢.

وقد بين «ابن الجوزي»[١] آثاره فقال: «الظلم يشتمل على معصيتين: أخذ مال الغير بغير حق، ومبارزة الرب بالمخالفة، والمعصية فيه أشد من غيرها؛ لأنه لا يقع غالباً إلّا بالضعيف الذي لا يقدر على الانتصار. وإنما ينشأ الظلم من ظلمة القلب ولو استنار بنور الهدى لاعتبر، فإذا سعى المتقون بنورهم الذي حصل لهم بسبب التقوى اكتنفت ظلمات الظلم الظالم، حيث لا يغني عنه ظلمه شيئاً»[٢].

ويقول ابن تيمية: «إن الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة، ويروى: إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة»[٣].

وهذا الخلق الذميم ملازم لليبرالية؛ لأن انطلاقتها وجذورها ذاتية صرفة، وفردية محضة، ولهذا ترتب عليها ظلم الفقراء والمعوزين، والحرب الطاحنة من جراء التنافس الاقتصادي، وفي قراءة سريعة لنتائج الفكر الليبرالي يتبين حجم العدوان الهائل على الإنسانية في قيمها وحضارتها، فالحرب العالمية الأولى والثانية هي أكبر حروب التاريخ دماراً وتخريباً، وقد استعمل فيها أشد الأسلحة فتكاً مثل القنبلة الذرية، وقتل فيها الملايين من البشر، كل هذه الفضائح وغيرها من إفرازات الليبرالية وانعكاساتها.

ويدخل في هذا الصدد الآثار التدميرية للاستعمار، والمبرر الوحيد لهذا الاحتلال هو الإشراف على الأمم القاصرة المتخلفة التي تحتاج إلى تعليم كيف تنعم بالحرية، فبسبب الحرية يستعبد الغربيون ملايين البشر بقوة

---

(١) عبد الرحمٰن بن علي بن محمد الجوزي القرشي، أبو الفرج، علامة عصره في الحديث والتاريخ، ولد ببغداد سنة ٥٠٨هـ ـ ١١١٤م، له نحو ثلاث مئة مصنف، منها: «تلبيس إبليس» و«تلقيح فهوم أهل الآثار في مختصر السير والأخبار» و«صيد الخاطر» توفي ببغداد سنة ٥٩٧هـ ـ ١٢٠١م. الأعلام ٣/٣١٦.

(٢) نقلاً من فتح الباري ٥/١٢١.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٨/٦٢ ـ ٦٣.

السلاح الفتاك، وينهبون خيراتها وثرواتها[١].

ولكن البعض قد يخدع بشعارات الديمقراطية، أو بجوانب إنسانية أثناء الإجراءات الجزائية في المحاكمات، وهذا مثل عسل قليل في وسط قاذورات وأوساخ كثيرة.

والحقيقة أن الليبرالية حققت إنجازات في مجال حقوق الإنسان بالنسبة إلى الوضع الأوروبي إبان الإقطاع والكنيسة والملكية المستبدة، ولكن ما أوصلت إليه البشرية من الدمار والخراب في الدين والقيم والأخلاق، والمال والثروة، والحياة أكثر بكثير من إنجازاتها.

لقد كان من إنجازات الليبرالية هذه الحضارة المادية مثل الاتصالات والمواصلات والكهرباء والأدوات الطبية وغيرها من عوامل الراحة للإنسان، ولكنها في الوقت ذاته قتلت الملايين، ودمرت العمران، وأفسدت القيم، ونشرت الإلحاد، وظلمت الأمم المحتلة، وانتهكت حقوق الدول المستعمرة، وحطمت الأخلاق، ومكنت اليهودية العالمية من السيطرة الاقتصادية، وباختصار فقد ظلمت الشعوب واعتدت عليهم، وبهذا ندرك أن كفة الميزان ترجح لوصفها بالظلم والعدوان.

شبهات وردود:

يرد على ما تقدم في الحكم على الليبرالية عددٌ من الشبهات ـ يرددها المتأثرون بها ـ تدعي أن هذا الحكم غير عادل، وهي شبهات كثيرة، سوف نرد بعضها لبعض، ونأخذ أبرزها وأهمها وهي كما يلي:

الشبهة الأولى: شبهة التكفير:

وهذه الشبهة تظهر في الحكم على كل مذهب إلحادي يفد إلى البلاد

(١) انظر هذه الآثار الظالمة في (الليبرالية الاقتصادية).

الإسلامية، حيث يقولون: إن بعض الليبراليين ينطقون الشهادتين، ويصلون، ويؤدون الشعائر التعبدية، والقول بأن الليبرالية عقيدة كفرية يكون بمثابة تكفير المسلمين، وهذه هي عقيدة الخوارج الضالين.

ونجيب عن هذه الشبهة بأن ثبوت الإسلام للإنسان يشترط له بالإضافة إلى الإتيان بالواجبات المذكورة في الشبهة وغيرها: ترك النواقض والمبطلات لحقيقة الإيمان والإسلام، فمن يأتي بهذه الواجبات، وهو قائم على نواقض الإيمان، فإنها لا تنفعه حتى يترك النواقض.

ولهذا حذرت الشريعة الإسلامية من «نواقض الإيمان»، وبينت خطورتها، فقد يكفر الإنسان ويخرج من الملة، وهو لا يزال يشهد أن لا إلٰه إلا الله ويؤدي بعض الواجبات، وهذه حقيقة شرعية قطعية.

وهذه الحقيقة موجودة في كل دين؛ لأنه ما من دين إلا ويوجد له نواقض إذا وجدت بطل أصل هذا الدين، وكذلك الأمر في العبادات كالصلاة والوضوء وغيرها لو أتى الفرد بواجباتها وارتكب مبطلاتها لم تنفعه هذه الواجبات.

وقد أثار هذه الشبهة القبوريون قبل ذلك، وقد تقدم معنا اشتراط الكفر بالطاغوت، والبراءة من الشرك وأهله لثبوت الإسلام(١). ومن المعلوم المجمع عليه عند أهل السنة والجماعة أن لكلمة التوحيد (لا إلٰه إلا الله) شروطاً عظيمة وليست مجرد كلمة تقال بالألسن، ومن هذه الشروط: الانقياد والقبول والتسليم والإخلاص واليقين والمحبة والعلم وغيرها.

ولهذا لم يعتبر الرسول ﷺ إقرار الحبرين من اليهود بأنه «رسول الله»

(١) انظر: كشف الشبهات، وهذه الشبهة من أبرز هذه الشبهات. انظر: مجموعة التوحيد ١/ ١٠٤.

لأنهما لم يلتزما بالإسلام، وفي الحديث أنهما قبّلا يديه، وقالا: نشهد أنك نبي، قال: فما يمنعكما أن تتبعاني، قالا: إن داود عليه السلام دعا ألا يزال من ذريته نبي، وإنا نخشى إن أسلمنا أن تقتلنا يهود[(١)].

وهكذا أقر أبو طالب بصدق دين الإسلام في قوله:

ودعوتني وعلمتُ أنك ناصحي فلقد صدقت وكنت قِدْم أمينا
وعرضتَ ديناً قد عرفتُ بأنه من خير أديان البرية دينا
لولا الملامةُ أو حذاري سُبَّةً لوجدتني سمحاً بذاكَ مبينا[(٢)]

ومثله إقرار هرقل بنبوته عليه الصلاة والسلام[(٣)]؛ لأنه إقرار باللفظ لا يتضمن التزاماً عمليّاً (القبول والانقياد والتسليم).

وقد قاتل رسول الله ﷺ قومه وعموم العرب عندما رفضوا معنى (لا إلٰه إلا الله) وقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: ٥]، ولم يفعل ذلك لمجرد اللفظ، وهذا ما فهمه المشركون في زمانه، ولهذا لم يقبلوا ولم ينقادوا.

وهذه الشبهة تدل على عدم الفهم الصحيح للإسلام، وأنه التزام

---

(١) رواه النسائي، كتاب تحريم الدم، باب السحر، رقم ٤، ٧/ ١١؛ وكذا في الكبرى، كتاب المحاربة، باب السحر، رقم ٣٥٤١، ٢/ ٣٠٦؛ وأحمد في المسند ٤/ ٢٣٩؛ وفي الفتح الرباني ١٨/ ١٩٧؛ ومصنف ابن أبي شيبة، كتاب المغازي، باب من رأى النبي ﷺ قبل النبوة، رقم ٣٦٥٢٩، ٧/ ٣٢٧؛ وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني، رقم ٢٤٦٥، ٤/ ٤١٤؛ والبيهقي في السنن الكبرى ٨/ ١٦٦ وفي الجهاد ٢/ ٦٤٩ مختصراً؛ وأبو داود الطيالسي في مسنده (١٦٠)؛ والطحاوي في مشكل الآثار، رقم ٦٣ و٦٤، ١/ ٥٥؛ والطبراني في الكبير رقم ٧٣٩٦، ٨/ ٨٣؛ وأبو نعيم في الحلية ٥/ ٩٧؛ وانظر تعليق شيخ الإسلام ابن تيمية عليه في الإيمان ص١٣٥.

(٢) السيرة النبوية ـ لابن كثير ـ ١/ ٤٦٤.

(٣) رواه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب ٧، (١/ ٤٢ مع الفتح).

حقيقي، وجهاد للباطل وأهله، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لمن خاف من القتال في سبيل الله: «**لا صدقة ولا جهاد بماذا تدخل الجنة؟!**»[١]، والسيرة العملية للقدوة عليه الصلاة والسلام تبين حقيقة الإسلام والإيمان[٢]، فهي تفسير واقعي لحقيقة الإيمان في كافة المجالات: في النفس والمجتمع الإسلامي، والعلاقة بالآخر (الكافر والمنافق)، وفي الحكم والاقتصاد وغيرها من المجالات.

ومن جهة أخرى فإن التكفير الوارد حول هذا المذهب يقع على العقائد، والأفكار، والآراء التي يتضمنها، وهذا يسمى «كفر النوع»، وهو تحرير المسائل الكفرية دون النظر للمعيّنين، أما الفرد المعيّن فإن وجدت فيه هذه العقائد والأفكار والآراء، فلا يكفِّر إلا بعد توفر شروط التكفير فيه وانتفاء موانعه عنه[٣].

هذا في حال تلبسه بهذه المكفرات، أما مجرد الانتماء لهذا المذهب وحده، فهو غير كافٍ في اعتباره متلبساً بهذه المكفرات؛ لأن الواقع يشهد بأنه يوجد من ينتمي إلى مذهب فإذا سئل عنه، وصفه بغير حقيقته دون إقرار بالمكفرات التي هي مناط الكفر.

وبناء على ذلك فإن المعينين تختلف أحوالهم وأوضاعهم، ولكن العقائد والأفكار تبقى ثابتة يمكن أن يطلق عليها حكم محدد، ولا يعكر على ذلك اختلاف أحوال المعينين وأحكامهم.

وكلامنا في هذا الفصل يكون حول العقائد والأفكار، وليس عن المعينين فلهم شأن آخر.

---

(١) تقدم تخريجه ص٦٠١.

(٢) انظر توضيح هذه القضية في: ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ١/ ٣٧ وما بعدها.

(٣) مثل قيام الحجة وانتفاء الشبهة والتأول، وعدم الإكراه ونحوها انظر: ضوابط التكفير ص٢٧٥ ـ ٣٨٥ ط٢؛ ونواقض الإيمان الاعتقادية ٢/ ٢٠١ ـ ٣١٣.

وهذا أمر معروف عند علماء السلف الصالح حيث يطلقون وصف الكفر على المقالة، ويبينون وجه مناقضتها لأصل الدين دون أن يقتضي هذا تكفير كل معيّن يقول بهذه المقالة، فضلاً عن تكفير المنتمي لفرقة تقول بها لمجرد انتمائه[١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فقد يكون الفعل أو المقالة كفراً، ويطلق القول بتكفير من قال تلك المقالة، أو فعل ذلك الفعل، ويقال: من قال كذا فهو كافر، أو من فعل كذا فهو كافر. لكن الشخص المعين الذي قال ذلك القول أو فعل ذلك الفعل لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها.

وهذا الأمر مطرد في نصوص الوعيد عند أهل السنة والجماعة، فلا يشهد على معين من أهل القبلة بأنه من أهل النار، لجواز أن لا يلحقه، لفوات شرط أو لثبوت مانع»[٢]، وقد حذر علماء السلف[٣] من إطلاق تكفير المعين دون بينة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [النساء: ٩٤][٤]، وبقوله ﷺ: «**إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر فقد باء به أحدهما**»[٥]، يقول الشاطبي:

---

(١) انظر مثلاً: مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٨٨ ـ ٤٨٩.
(٢) مجموع الفتاوى ٣٥/ ١٦٥.
(٣) انظر: فتح الباري ١٠/ ٤٦٦، ٥١٥؛ وشرح الطحاوية ص٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ ومجموعة التوحيد ١/ ٥٤.
(٤) انظر تفسير هذه الآية: تفسير القرآن العظيم، وفتح القدير.
(٥) رواه البخاري، كتاب الأدب، باب من أكفر أخاه من غير تأويل فهو كما قال، رقم ٦١٠٣ (١٠/ ٥٣١ مع الفتح) ط ٢ دار البيان؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر، رقم ٦٠ (٥٦) ص٥٧.

«والحاصل أن المقول له إذا كان كافراً كفراً شرعياً فقد صدق القائل وذهب بها المقول له، وإن لم يكن رجعت للقائل معرّة ذلك القول وإثمه»[١].

والتكفير حكم شرعي تترتب عليه لوازم في الدنيا والآخرة، فيجب الاحتياط فيه، والحذر من الاستعجال فيه، ولهذا قد تكون المقالة كفراً ناقلاً عن الملة، ولا يكون القائل بها كافراً إذا لم تقم عليه الحجة أو كان متأولاً.

يقول ابن تيمية: «ومع هذا فالذين كانوا من ولاة الأمر يقولون بقول الجهمية: إن القرآن مخلوق، وإن الله لا يُرى في الآخرة وغير ذلك، ويدعون الناس إلى ذلك ويمتحنونهم ويعاقبونهم إذا لم يجيبوهم، ويكفرون من لم يجبهم، حتى إنهم كانوا إذا أمسكوا الأسير لم يطلقوه حتى يقر بقول الجهمية: إن القرآن مخلوق، وغير ذلك، ولا يولون متولياً، ولا يعطون من بيت المال إلا لمن يقول ذلك، ومع هذا فالإمام أحمد رحمه الله تعالى ترحم عليهم واستغفر لهم لعلمه بأنهم لم يتبين لهم أنهم مكذبون للرسول ﷺ ولا جاحدين لما جاء به، ولكن تأولوا فأخطأوا، وقلدوا من قال لهم ذلك»[٢]. ولكن هذا لا يعني أن المعين لا يكفر إذا وجدت فيه الشروط، وانتفت عنه الموانع، فإنه إذا تم التأكد من ذلك يكفر بعينه، فقد أفتى علماء الإسلام بردة عدد ممن أعلنوا الكفر وتحققت فيهم شروط الكفر[٣]،

---

(١) نقلاً عن فتح الباري ٤٦٦/١٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٤٨/٢٣ ـ ٣٤٩. وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى ٥٠٠/٢١ ـ ٥٠١.

(٣) فقد أفتى علماء السلف بكفر الجهم بن صفوان، وشيخه الجعد بن درهم، وغيلان الدمشقي. انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٣١٩/٢؛ والرد على الجهمية ـ للدارمي ـ، ص٣٥٢، ٣٥٣، ومثلهم ابن عربي والحلاج وطواغيت التصوف. انظر: تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي ـ للبقاعي ـ، كما أن الأزهر أفتى بكفر عدد من العلمانيين والليبراليين مثل فرج فودة، نصر أبو زيد، وحيدر حيدر وغيرهم.

ويدخل في هذا الصدد قتال الصحابة للمرتدين، وفتوى شيخ الإسلام ابن تيمية في قتال التتار وتكفيرهم[١]، وغيرهم[٢].

أما **تكفير المذاهب الإلحادية المعاصرة** فهو أمر ضروري لتعلم الأمة الإسلامية خطورة هذه المذاهب وتحذر منها، ومن ذلك: ما **قرره مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي[٣] من تكفير «العلمانية»، وهي المنبع الذي خرجت منه سائر المذاهب المعاصرة بما فيها «الليبرالية» وينص القرار على ما يلي**:

أولاً: إن العلمانية (وهي الفصل بين الدين والحياة) نشأت بصفتها رد فعل للتصرفات التعسفية التي ارتكبتها الكنيسة.

ثانياً: انتشرت العلمانية في الديار الإسلامية بقوة الاستعمار وأعوانه، وتأثير الاستشراق، فأدت إلى تفكك في الأمة الإسلامية، وتشكيك في العقيدة الصحيحة، وتشويه تاريخ أمتنا الناصع وإيهام الجيل بأن هناك تناقضاً بين العقل والنصوص الشرعية، وعملت على إحلال النظم الوضعية محل الشريعة الغراء، والترويج للإباحية، والتحلل الخلقي، وانهيار القيم السامية.

ثالثاً: انبثقت عن العلمانية معظم الأفكار الهدامة التي غزت بلادنا تحت مسميات مختلفة؛ كالعنصرية والشيوعية والصهيونية والماسونية وغيرها، مما أدى إلى ضياع ثروات الأمة، وتردي الأوضاع الاقتصادية، وساعدت على احتلال بعض ديارنا مثل فلسطين والقدس، مما يدل على فشلها في تحقيق أي خير لهذه الأمة.

---

(١) انظر الفتوى كاملة: مجموع الفتاوى ٢٨/٥٠١ ـ ٥٤٣.

(٢) انظر: مجموعة التوحيد ١/٥٠١ وما بعدها.

(٣) الدورة الحادية عشر المنعقدة باليمامة في دولة البحرين من ٢٥ ـ ٣٠ رجب ١٤١٩هـ، ١٤ ـ ١٩ نوفمبر ١٩٩٨م.

رابعاً: إن العلمانية نظام وضعي يقوم على أساس من الإلحاد يناقض الإسلام في جملته وتفصيله، وتلتقي مع الصهيونية العالمية والدعوات الإباحية والهدامة، ولهذا فهي مذهب إلحادي يأباه الله ورسوله والمؤمنون.

خامساً: إن الإسلام هو دين ودولة ومنهج حياة متكامل، وهو الصالح لكل زمان ومكان، ولا يقر فصل الدين عن الحياة، وإنما يوجب أن تصدر جميع الأحكام منه، وصبغ الحياة العملية الفعلية بصبغة الإسلام، سواء في السياسة أو الاقتصاد، أو الاجتماع، أو التربية، أو الإعلام وغيرها.

التوصيات:

يوصي المجمع بما يلي:

أ ـ على ولاة أمر المسلمين صد أساليب العلمانية عن المسلمين وعن بلاده، وأخذ التدابير اللازمة لوقايتهم منها.

ب ـ على العلماء نشر جهودهم الدعوية بكشف العلمانية، والتحذير منها.

ج ـ وضع خطة تربوية إسلامية شاملة في المدارس والجامعات، ومراكز البحوث وشبكات المعلومات من أجل صياغة واحدة، وخطاب تربوي واحد، وضرورة الاهتمام بإحياء رسالة المسجد، والعناية بالخطابة والوعظ والإرشاد، وتأهيل القائمين عليها تأهيلاً يستجيب لمقتضيات العصر، والرد على الشبهات، والحفاظ على مقاصد الشريعة الغراء».

وفي السياق نفسه فقد أصدر مجلس علماء أندونيسيا فتوى بكفر الليبرالية(١)، ونصت الفتوى التي صدرت في ختام مؤتمر المجلس السابع

(١) جاءت هذه الفتوى ضد منظمة جديدة في أندونيسيا تسمى «شبكة الإسلام الليبرالي»، وهي منظمة مدعومة من الولايات المتحدة، وقد بدأت الحكومة الأمريكية بتطبيق خطة مركز راند من خلال دعم هذه المنظمة، والمؤسسة العربية للتحديث الفكري.

على أن «التعاليم الدينية المتأثرة بالأفكار العلمانية والليبرالية هي تعاليم منافية لحقيقة الدين الإسلامي، وعلى المسلم أن يعتقد أن دين الإسلام هو الدين الحق، وأن ما سواه هو الباطل»[١].

الشبهة الثانية: أن الليبرالية مجرد آلة وليست عقيدة:

هذه الشبهة تقوم على أن الليبرالية ليست عقيدة يمكن أن توصف بالإيمان أو الكفر، وإنما هي مجرد آلة عصرية يمكن الاستفادة منها لتحديث المجتمع وتطويره.

ويبدو على هذه الشبهة أسلوب المخادعة، والهروب من الحقيقة، فإن من يدرس الليبرالية يتبين له أنها عقيدة فكرية متكاملة، وفلسفة مادية إلحادية، فدعوى أنها مجرد آلة هي هروب مما تتضمنه الليبرالية من مناقضة لأصول الإسلام، وهذه الدعوى لا يوافق عليها أحد من مفكري الليبرالية المعروفين.

وإذا كان بعض الليبراليين يخادع نفسه بادعاء أن الليبرالية مجرد آلية فإن منهم من يصرح بأنها منهج للحياة كما فعل الدكتور محمد الرميحي في قوله: «ومع أن الليبرالية هي مفهوم فلسفي، وطريقة تفكير وموقف من الحياة أكثر منها آلية محددة للحكم، فإن الديمقراطية في معناها الشامل هي النتيجة الطبيعية للفكر الليبرالي»[٢].

وقد تقدم الكلام التفصيلي على حقيقة الليبرالية وأسسها الفكرية[٣] وبه يتبين أن الليبرالية منظومة فكرية متكاملة، وعقيدة سياسية واقتصادية محددة، وليست مجرد آلة كما يزعم البعض.

---

(١) انظر: الخبر في (الجزيرة نت/ تقارير وحوارات/ الأحد ٢/ ٧/ ١٤٢٦هـ الموافق ٧/ ٨/ ٢٠٠٥).

(٢) مجلة حوار العرب، عدد (١٧)، إبريل ٢٠٠٦م، ص٥.

(٣) انظر الباب الثاني: مفهوم الليبرالية واتجاهاتها.

الشبهة الثالثة: أن الليبرالية تشتمل على بعض الإيجابيات:

وترى هذه الشبهة أن الليبرالية مشتملة على أمور إيجابية مثل إكرام الإنسان، وعدم إهدار حقوقه، وشحذ الدافع الذاتي (الفردية) للإنسان مما ولد المنافسة القوية بين الشركات الكبرى بحيث توصلت من خلال هذه المنافسة إلى تحريك الاقتصاد، واكتشاف المخترعات الحديثة المفيدة للإنسان، هذا بالإضافة إلى المشاركة السياسية، والحرية في مؤسسات المجتمع، والصحافة، وتكوين الأحزاب والمعارضة وغيرها، ولا يمكن أن يكون هذا معارضاً للإسلام.

ويمكن الجواب عن هذه الشبهة من وجوه عدة:

أولاً: أن وجود بعض الإيجابيات لا يدل على صحة هذا المذهب أو ذاك؛ لأنه ما من فكر باطل أو بدعة مخترعة إلا ويوجد فيها شيء من الحق كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران: ٧١]، فلا يكاد يوجد مذهب إلا وهو مشتمل على بعض الإيجابيات، ولكن ذلك لا يستلزم الصحة، كما قال تعالى عن الخمر والميسر: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فأثبت وجود المنافع فيها ومع ذلك حرمها لأنّ الإثم أكبر.

ثانياً: أن سلبيات الليبرالية ومساوئها أكثر، وأعظمها الكفر والشرك بالله تعالى، والأثرة، واتباع الهوى، والظلم للفقراء والطبقات المتدنية، والحروب، والاحتلال وغيرها[١].

ثالثاً: أن إيجابيات الليبرالية لا تخلو من جوانب سلبية؛ لأنها حريات

---

(١) تقدم الكلام مراراً عن هذه السلبيات: ومنها: مأزق النظام الديمقراطي، وأزمة النظام الرأسمالي.

مفتوحة غير منضبطة فحرية الرأي فتحت مجال الإلحاد[١]، والحرية الشخصيّة أوصلت إلى الفساد الأخلاقي إلى درجة الشذوذ[٢]، والفردية أصبحت شحاً مطاعاً، وهوى متبعاً، وأنانية مقيتة، والديمقراطية رفعت أصحاب رؤوس الأموال، وجعلتهم يتحكمون في المجتمع بأموالهم.

رابعاً: أن أي صفة إيجابية في مذهب باطل فإنها موجودة في دين الإسلام وحثّ عليها بأحسن وأكمل وأنقى منها في غيره، وهذا من كمال الدين وتمامه المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وغيرها، فلا نحتاج إلى أن ننقل من المناهج والمذاهب المنحرفة بحجة وجود إيجابيات فيها، فلا خير إلا وقد دلنا عليه الإسلام، ولا شر إلا حذرنا منه، فكل خير موجود في الإسلام دون أي شائبة.

خامساً: أننا لسنا ضد الأمور الإيجابيّة والنافعة مثل اختيار الحاكم، ومحاسبته، وضمانات التقاضي، وإتاحة الحريات، وتشجيع الصناعة والتجارة، وبناء الحضارة، فهذه أمور محمودة لا يرفضها عاقل فضلاً عن مسلم يسعى للإصلاح، ولكن هذا لا يعني الانتماء للمنهج الليبرالي؛ لأن الليبرالية ـ كما تقدم ـ مبنيّة على أساس مادي علماني جاهلي، وهي تتضمن أموراً كثيرة من الباطل ـ كما تقدم ـ وقد طبقت هذه الإيجابيات على أسس غير أخلاقية فكانت نتائجها مدمرة مثل (حرية التجارة) وغيرها.

---

(١) والمذاهب الفكرية الغربية الآن شاهد على ذلك.

(٢) والوضع الاجتماعي الغربي الآن يدل على ذلك مثل قضية الرقيق الأبيض، وتشريع أنماط جديدة من الأسرة مثل: رجل ورجل، وامرأة مع امرأة، وامرأة وحيوان، والعكس وغيرها والمؤتمرات الدولية حول المرأة تدل على ذلك أيضاً.

ومن المعلوم أن أي جهد عقلي فإنه سيتضمن شيئاً من الأمور الإيجابيّة، ولكنّ هذا لا يعني الانتماء والالتزام الفكري، وإلّا فإن كل من قرأ فكرة وأعجبته فإنه سيكون معتنقاً لأساس مذهبها، وهذا ما لا يقوله من عرف المذاهب وحقيقة الالتزام بالمبادئ والأفكار، وكذلك سيكون ملتزماً بمذاهب كثيرة متناقضة في وقت واحد، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم.

علماً أن هذا الدين أنزله الله تعالى كاملاً يشمل كل أمر إيجابي، ويحقق مصالح الإنسان بطريقة إيمانية وأخلاقية موافقة للفطرة وطبيعة الإنسان.

وعلى من يردد إيجابيات الليبرالية أو غيرها أن يتعلم دينه بصورة صحيحة، ويزداد من التفقه فيه، فإن فيه الخير والصلاح والفلاح له في الدنيا والآخرة، وسيجد فيه من الإيجابيات العملية ما يفوق الحصر.

أما أن يكون الشخص عارفاً بالمناهج الوضعية وجاهلاً بدينه فهذا علامة الخذلان والخسران والعياذ بالله.

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً على إتمام هذا البحث وإنجازه، وهذا من فضل الله ونعمته وعطائه الذي لا يُعدّ ولا يحصىٰ. وفي ختام هذا البحث سوف أذكر أهم النتائج التي توصلتُ إليها من خلال بحثي لهذا الموضوع، مع ذكر أهم التوصيات التي أرى ضرورتها لإتمام ثمرة هذا البحث من الناحية العلمية:

أولاً: النتائج:

فيما يلي أستعرض أبرز نتائج البحث باختصار:

١ ـ أن الليبرالية ظهرت كرد فعل للأوضاع الدينية والاجتماعية في أوروبا غير واعية بذاتها، ومتجهة نحو التحرير من قيود الدين والنظم الاقتصادية والسياسية الصارمة للإقطاع والملكية، ولكنها تبلورت بعد ذلك وأصبح لها أسس فكرية عامة وهي: «الحرية الفردية العقلانية».

٢ ـ أن «الليبرالية» ارتبطت منذ نشأتها الأولى بالطبقة الرأسمالية، وأصبحت خادماً فكرياً لها، يبرر طغيانها وأنانيتها تبريراً عقلياً، وقد تغيرت الأفكار الليبرالية زماناً ومكاناً بناء على مصالح الرأسمالية، وهذا ما يفسر التعدد الغريب في الفكر الليبرالي.

٣ ـ أن «الليبرالية» منذ أن تكونت وهي خارج إطار الدين، وتعتمد على العقل اعتماداً كاملاً لأنه المصدر الأساسي في المنفعة، وهو مستقل في إدراك مصالح الإنسان دون الحاجة إلى قوى خارجية غيبية تبين له المصلحة، فالليبرالية تكونت في رحم العلمانية من جهة موقفها من الدين والقيم والأخلاق.

٤ ـ ارتبطت «الليبرالية» بالديمقراطية «كنظام سياسي يحقق الحرية الفردية»، وقد شكلت هذا النظام بما يوافق اتجاهاتها المتعددة، ولهذا تعددت الديمقراطية ـ أيضاً ـ كتعدد الليبرالية، و«الليبرالية» و«الديمقراطية» ظهرتا كنتاج للحركة الصناعية التي أحدثتها «الرأسمالية»، ولهذا فقد خدمت «الديمقراطية» الرأسمالية كما فعلت الليبرالية، مع أن الليبراليين في أول الأمر كانوا في مواجهة حقيقية مع الديمقراطية والديمقراطيين؛ لأن الفكر الليبرالي يقوم على «الحرية» والفكر الديمقراطي يقوم على «المساواة»، وإشكالية العلاقة بينهما هي سبب الاختلاف والتعدد في أنماطهما، ثم اتخذت الليبرالية صورة معينة للديمقراطية توافق مفهومها عُرفت فيما بعد «بالديمقراطية الليبرالية».

٥ ـ تعتبر «الفردية» الأساس الفلسفي، والمنطلق الفكري لليبرالية، و«الحرية» هي جوهرها، ومن هنا تسعى الليبرالية إلى تحقيق الفرد لذاته بصورة حرة مطلقة، وهذا يدل على أن الأنانية والانفلات الأخلاقي والفكري أمور ذاتية في الفكر الليبرالي.

٦ ـ تعددت اتجاهات الليبرالية في الموقف من الدولة، والشكل

الأصلي لليبرالية هو عدم تدخل الدولة إلا فيما لا بد منه، وجعل الدولة حارسة على تطبيق الحرية بالمفهوم الليبرالي، ولكن «الليبرالية» غيرت جلدها بعد ظهور آثارها الكارثية فأظهرت نوعاً آخر يؤكد على تدخل الدولة لحماية «الحرية»، وهذان الاتجاهان هما أبرز اتجاهاتها (الليبرالية الكلاسيكية، والاجتماعية).

٧ ـ أن فكر الليبرالية وتطبيقه في القرن التاسع عشر أظهر الوحشية العنيفة له في تعامله مع الفقراء والمحتاجين، والقضايا الاجتماعية بصورة عامة، وقد اضطر هذا الفكر لتعديل نفسه بعد الحرب العالمية الثانية وظهور أزماته ليتجه إلى دعم القضايا الاجتماعية بهدف تحفيز الطلب ليزيد بالتالي العرض وهو هدف الرأسمالية الأول.

٨ ـ أن الليبرالية فكر استعماري يريد الهيمنة على شعوب العالم وينهب ثرواتهم، ولهذا كان القرن التاسع عشر هو قرن الاستعمار، وهو العصر الذهبي ـ أيضاً ـ لليبرالية، وتطبيقاته المعاصرة (العولمة) تدل على ذلك.

٩ ـ أن الليبرالية فكر مفتوح لا يتضمن قضايا معرفية محددة؛ لأنه يدعو إلى حرية الفكر والتسامح، فلا يوجد أفكار معينة صحيحة أو عقائد ثابتة محكمة، فالثقة بالأفكار منافية للحرية، ولهذا لا يوجد لدى الفكر الليبرالي إجابات حول الأسئلة الكبرى في حياة الإنسان؛ لأن من حق كل إنسان أن يجيب بما يشاء، ولا يحق لغيره منعه مهما كان جوابه شاذاً أو منكراً، ومستند ذلك «الحرية» المفتوحة دون قيد.

١٠ ـ أن «الليبرالية» دخلت إلى العالم الإسلامي عن طريق الاستعمار وعملائه من الأحزاب والجمعيات السرية التي تكونت على حين غفلة من المسلمين، وقد كان للنصارى العرب دور بارز في ذلك.

١١ ـ أن «هذا الفكر» لم يكن له أن يغرس في بلاد المسلمين لو لم

يكن له أرضية مهدت له وهي الانحراف العقدي (وخاصة الإرجاء والتصوف)، والاستبداد السياسي، والجمود والتقليد، والذي بدأ في الأمة الإسلامية في فترة مبكرة، وقد ترسخ في نفوس المسلمين وخاصة بعد سيطرة هذه الانحرافات حتى أصبحت ظاهرة اجتماعية واضحة.

١٢ ـ أن «علم الكلام» و«التصوف»، وغلو بعض أهل السنة والجماعة في طاعة ولي الأمر دعم الاستبداد السياسي وأنسى الأمة الإسلامية الصورة المشرقة للشورى الإسلامية في اختيار الحاكم وتقويمه وإلزامه بالشريعة، وتقييد صلاحياته بأحكام الإسلام، وقد اختلط «الاستبداد السياسي» في حياة المسلمين كنتيجة خاطئة مع حقيقة الإسلام مما سبب انبهار شباب المسلمين بالديمقراطية الغربية مع تناقضاتها وماديتها، وكراهيتهم لأحكام الإسلام وعقائده، وجعلهم يتصورونه كالنصرانية المحرفة خاصة مع الجهل العظيم بحقائق الإسلام الكبرى.

١٣ ـ أن «الليبرالية» لم تطبق بصورة كاملة في البلاد الإسلامية، لكن طبق منها ما يخدم مصالح الاستعمار بعد رحيله، لا سيما ما فيه عدوان على العقيدة كالإلحاد والأفكار التغريبية التي جاء بها عملاؤه، وبأدنى نظرة فاحصة في البلاد الإسلامية تظهر نتائج الفساد الأخلاقي، ودمج الاقتصاد في المنظومة العالمية وعدم سيطرة الدول على ثرواتها، وظهور الإلحاد والمذاهب الفكرية المعاصرة وغيرها، مع غياب كامل لحقوق الإنسان، والتوزيع العادل للثروة، وتقييد سلطة الحاكم، وتداول السلطة وغيرها.

١٤ ـ أن البلاد الإسلامية أصبحت حقل تجارب للأفكار الغربية المتناقضة، وقد نهبت ثرواتها من خلال الاستعمار، وبعد ذلك من خلال الاستثمار الأجنبي، وبرامج الإصلاح الاقتصادي لصندوق النقد الدولي.

١٥ ـ أن الحرية قيمة عظيمة في التربية الإسلامية تدل عليها مقاصد

الشريعة وقواعدها الأساسية وهي مناط التكليف لأن المجبر لا تكليف عليه، ولهذا جاءت الشريعة بالحرية السياسية والاقتصادية، وحرية الرأي والاعتقاد في أكمل وجه بصورة أخلاقية تناسب طبيعة الإنسان وتحقق له السعادة بشكل متوازن دون حيف أو شطط، ولا إفراط ولا تفريط، وكل الفلسفات المادية التي تنادي بالحريات لا تمثل أي منهج أخلاقي أو متوازن بل هي تحققه لطرف على حساب آخر، وتصبح شقاء لمن حققتها له لأنها لا تتناسب مع خلقته الفطرية.

١٦ ـ أن «الفكر الليبرالي» فكر ظالم يستعبد الشعوب الضعيفة، وهو فكر إمبريالي احترابي لا يوقفه إلا «المقاومة» من خلال جهاده عندما يحتل بلداً إسلامياً، أو بالاحتساب عندما يمارس ضغوطاً سياسية أو اقتصادية على البلاد الإسلامية لتطبيق أجندة معينة، أو من خلال الكشف والبيان عندما يدعم عملاءه، لتحقيق مآربه وأفكاره.

١٧ ـ أن الأمة الإسلامية لا يمكن أن تخرج من أزمتها الحالية إلا بالعودة الصادقة إلى الإسلام الصحيح بعيداً عن آراء الفرق الضالة، أو الشهوات المنحرفة، وذلك بالتربية للأجيال عليه، والتكاتف بين فئات الأمة لرفض العدو الجاثم على صدرها، والمستبد عليها.

١٨ ـ أن «الليبرالية» تناقض أصل الدين، وتتضمن أنواعاً من الكفر الأكبر الناقل عن الملة مثل: كفر الاستحلال، وكفر الشك، وكفر الإباء والامتناع، وشرك الإرادة، وكل واحد منها يكفي في الخروج عن الإسلام.

وغيرها من النتائج المهمة التي تضمنها البحث، وتوجد في أبوابه وفصوله.

ثانياً: التوصيات:

وفيما يلي أهم التوصيات:

١ ـ توجيه الدراسات العلمية في الجامعات الإسلامية إلى دراسة الأفكار والمذاهب والاتجاهات الفكرية المعاصرة، وتحذير الأمة من خطرها، وكشف ألاعيبها وخططها التدميريّة للمجتمع الإسلامية.

٢ ـ أهمية إبراز المفاهيم الإسلاميّة الغائبة عن المجتمع مما أفسدته الليبرالية مثل: الحرية، والتسامح، والانفتاح، والحوار، والمشاركة السياسية وغيرها، وضبط المنهجيّة الإسلامية في التعامل مع المصطلحات المعاصرة.

٣ ـ دراسة المشاريع الفكرية الليبرالية في العالم العربي والإسلامي بصورة تفصيليّة خصوصاً بعد التغيّر الكبير في منهجيّة المفكرين الليبراليين العرب، والعودة إلى التراث الإسلامي لتأصيل الحداثة الليبرالية من خلاله، مثل مشروع التاريخيّة عند محمد أركون، والتأويليّة لدى نصر أبو زيد، والتجديد في فكر حسن حنفي، ونقد العقل العربي عند الجابري وغيرهم.

٤ ـ إحياء روح المقاومة للظلم في الأمة الإسلاميّة لأنه كفيل بصد عدوان الليبرالية على المجتمعات الإسلاميّة، فإذا احتُلَّ بلد فيجب على أهله مقاومة الاحتلال وجهاده، كما يجب مقاومة الضغوط السياسية لتغيير المناهج أو فرض أنماط السلوك والنظم الليبرالية من خلال النصيحة والاحتساب، وتحريك الأمة للدفاع عن دينها وعقيدتها واستقلالها.

٥ ـ أهمية دور العلماء والمفكرين والمثقفين لحماية الأمة من الأفكار الهدامة، والقيام بأعمال بنائيّة تكفل حمايتها مثل: الإصلاح الديني، والتربية والتعليم، وبناء المؤسسات الاجتماعية الأهلية الفاعلة، وتحريك الأمة لتكون أمة منتجة.

٦ ـ بناء مراكز الدراسات الفكرية والثقافية المتخصصة لتقديم الأبحاث والتقارير حول قضايا الأمة المصيرية، ووضع الحلول الممكنة

لمواجهة تيارات التغريب وآثارها الاجتماعية على الأمة، وتقديمها لصنّاع القرار والمؤثرين في المجتمع.

٧ ـ ضرورة اجتماع الأمة الإسلامية على منهج أهل السنة والجماعة، ونبذ الفرقةِ والاختلاف، والتمييز بين الخلاف الذي يعذر صاحبه به، والذي لا يعذر به، والحرص على الاجتماع ولمّ الشمل، والبعد عن التحزب والعنصرية فهي سبب الضعف، مع أن التيار الليبرالي الكبير لا يواجه بالتفرق بل باجتماع الكلمة والوحدة.

٨ ـ ضرورة التفريق بين من ينتمي لليبرالية وهو يعرف مقاصدها، ومن ينتمي إلى الشعار دون معرفة حقيقيّة له، وأرى أهمية إجراء الحوارات الهادئة مع كافة شرائح هذه الاتجاهات، وتوضيح الحق، وإزالة سوء الفهم، فإنّ بعض هؤلاء لديهم مفاهيم خاطئة تزول مع المنافشة والحوار البنّاء.

وصلّى الله وسلّم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

١ ـ **أبطال من التاريخ**، ول ديورانت، ترجمة: سامي الكعكي، وسمير كرم، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، عام ٢٠٠٣م.

٢ ـ **ابن باديس (حياته وآثاره)**، د. عمار الطالبي، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، عام ١٤٠٣هـ.

٣ ـ **أثر العلم في المجتمع**، برتران يل، ترجمة: تمام حسان، مصر.

٤ ـ **أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا**، منتجمري واط، ترجمة جابر أبي جابر، وزارة الثقافة، دمشق، عام ١٩٨١م.

٥ ـ **أحكام الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، د. عبد الحميد مهيوب، دار الكتاب العربي، القاهرة ط١، عام ١٣٩٨هـ.

٦ ـ **أحكام أهل الذمة**، ابن قيم الجوزية، ت: صبحي الصالح، ط٢، عام ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، دار العلم للملايين، بيروت.

٧ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، محمد ناصر الدين الألباني، ط٣، المكتب الإسلامي، عام ١٤٠٥هـ.

٨ ـ **أزمة الديون الخارجية رؤية من العالم الثالث**، د. رمزي زكي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة عام ١٩٧٨م.

٩ ـ **أسرار الماسونية**، جواد رفعت، ترجمة: نور الدين الواعظ، وسليمان القابلي، العراق، كركوك، عام ١٩٥٦م.

١٠ ـ **أسرار الانقلاب العثماني**، مصطفى طوران، ترجمة: كمال خوجة، ط٤، دار السلام، القاهرة، عام ١٩٨٥م.

١١ ـ **أسس الليبرالية السياسية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، وميشيل مبشاس، ط مكتبة مدبولي، القاهرة (وهو يضم كتاب: في الحرية، وكتاب: مذهب المنفعة العامة).

١٢ ـ **إسلام بلا مذاهب**، مصطفى الشكعة، تقديم: محمد شلتوت، دار القلم، عام ١٩٦١م.

١٣ ـ **إسلام حضاري ديمقراطي**، تقرير مؤسسة راند الأمريكية، ترجمة المؤسسة، موقع راند على الإنترنت.

١٤ ـ **أصول الدين**، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، ط٣، عام ١٤٠١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥ ـ **أصول النظام الاجتماعي في العالم الإسلامي**، الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، عام ١٩٨٥م.

١٦ ـ **أصول نظام الحكم في الإسلام مع بيان التطبيق في المملكة العربية السعودية**، د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مركز الإسكندرية للكتاب.

١٧ ـ **أصول مذهب الشيعة**، ناصر القفاري، ط٢، عام ١٤١٥هـ، دار الحرمين للطباعة، مصر.

١٨ ـ **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية**، إدوارد جيبون، ترجمة: محمد علي أبو درة، ط١، بيروت.

١٩ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، محمد الأمين الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت.

٢٠ ـ **أعمال الندوة المصرية الفرنسية السادسة حول (الليبرالية الجديدة)**، تحرير: أ. د. نازلي معوض أحمد، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ط١، عام ٢٠٠٠م.

٢١ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، توزيع دار الباز بمكة.

٢٢ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، ابن تيمية، ت: ناصر العقل، ط٢، عام ١٤١١هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

٢٣ ـ **أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الفرق الضالة فيه**، د. علي بن نفيع العلياني، دار طيبة، الرياض.

٢٤ ـ **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**، أبو عبد الله محمد بن بطه العكبري الحنبلي، ت: رضا نعسان، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، دار الرياض، ط١، عام ١٤١٥هـ.

٢٥ ـ **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، محمد محمد حسين، ط٧، عام ١٤٠٥هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٦ ـ **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٧ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٨ ـ **الأدلة العقليّة النقلية على أصول الاعتقاد**، د. سعود العريفي، ط١، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.
٢٩ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، إمام الحرمين الجويني، ت: محمد يوسف، الناشر مكتبة الخانجي، مصر عام ١٣٦٩هـ.
٣٠ ـ **الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة**، د. رمزي زكي، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، عام ١٩٨٦م.
٣١ ـ **الإسماعيلية المعاصرة الأصول، المعتقدات، المظاهر الدينية والاجتماعية)**، لمحمد أحمد الجوير، ط١، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م. (ليس على الكتاب معلومات عن دار النشر).
٣٢ ـ **الأشباه والنظائر**، السيوطي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٣ ـ **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١١، عام ١٩٩٥م.
٣٤ ـ **الاقتصاد السياسي**، د. سمير حسون، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، عام ٢٠٠٤م.
٣٥ ـ **الإقطاع والعصور الوسطى في غرب أوروبا**، كويلاند ومننوغراد، ترجمة محمد مصطفى زياد، ط٣، مكتبة النهضة العربية، عام ١٩٥٨م.
٣٦ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي، ط١، عام ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٧ ـ **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**، عبد الله الدميجي، ط١، دار طيبة، الرياض، عام ١٤٠٧هـ.
٣٨ ـ **الإمبريالية من عصر الاستعمار حتى اليوم**، هاري ماجدوف، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، عام ١٩٨١م (بدون اسم للمترجم).
٣٩ ـ **الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة**، علي بخيت الزهراني، الناشر: دار الرسالة، مكة المكرمة.

٤٠ ـ **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، أبو بكر الباقلاني، ت: عماد الدين حيدر، ط١، عام ١٤٠٧هـ، عالم الكتب، بيروت.
٤١ ـ **الانهيار يوم الاثنين الأسود**، مهيربوز، ترجمة: عفيف تلحوق، دار الحمراء، بيروت، عام ١٩٩٠م.
٤٢ ـ **الإيمان**، ابن تيمية، أخرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر طبعة المدني.
٤٣ ـ **البداية والنهاية**، الحافظ ابن كثير، ت: الدكتور عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، عام ١٤١٨هـ.
٤٤ ـ **أدب الدنيا والدين**، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٥ ـ **ألف شخصية عظيمة**، بلانتا جيت وسومو سيت فراي، ترجمة: د. مازن طليمات، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط٣، عام ١٩٩٩م.
٤٦ ـ **أوروبا في مطلع العصور الحديثة**، عبد العزيز الشناوي، دار المعارف، مصر، عام١٩٦٩م.
٤٧ ـ **بيان تلبيس الجهمية**، ابن تيمية، تصحيح وتعليق: محمد عبد الرحمٰن بن قاسم، مؤسسة قرطبة.
٤٨ ـ **تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام**، الحافظ الذهبي، ت: د.عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، عام ١٤٠٩هـ.
٤٩ ـ **تاريخ الثورة الفرنسية**، البيرسول بول، ترجمة: جورج كوي، منشورات عويدات، بيروت، عام ١٩٧٠م.
٥٠ ـ **تاريخ الدول العثمانية**، علي حسون، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٤٠٣هـ.
٥١ ـ **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، محمد فريد بيك المحامي، ت: إحسان حقي، ط٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٣م.
٥٢ ـ **تاريخ الرسل والملوك**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٦، دار المعارف.
٥٣ ـ **تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، عام ١٤٢٢هـ.
٥٤ ـ **تاريخ الفكر السياسي**، جان جاك شوفالييه، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، عام ١٩٨٥م.

٥٥ ـ **تاريخ الفكر السياسي**، جان توشار وآخرون، ترجمة: د. علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، عام ١٩٨٧م.
٥٦ ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت.
٥٧ ـ **تاريخ أوروبا في العصر الحديث**، هربرت فيشر، ترجمة: أحمد هاشم، ووديع الضبع، ط٣، دار المعارف بمصر، عام ١٩٥٨م.
٥٨ ـ **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، هربرت فيشر، ترجمة: محمد زياد، والباز العريني، ط٤، القاهرة عام ١٩٦٦م.
٥٩ ـ **التاريخ النقدي للتخلف**، د. رمزي زكي، الناشر: سلسلة عالم المعرفة برقم (١١٨)، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عام ١٩٨٧م.
٦٠ ـ **التاريخ اليوناني**، د. عبد اللطيف أحمد علي، ط دار النهضة العربية، عام ١٩٧٦م، بيروت.
٦١ ـ **تأويل مختلف الحديث**، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ت: محمد محيي الدين الأصفر، ط١، عام ١٤٠٩هـ، المكتتب الإسلامي، بيروت.
٦٢ ـ **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، أبو حسين ميمون النسفي ت: كلود سلامة، نشر المعرفة العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، عام ١٩٩٠م.
٦٣ ـ **التحرير والتنوير**، الطاهر بن عاشور، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، عام ١٩٧٥م.
٦٤ ـ **التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي**، د. نجيب الغضبان، ط١، دار المنار، الأردن، عام ٢٠٠٢م.
٦٥ ـ **التراث والتجديد**، د. حسن حنفي، طبعة القاهرة، سنة ١٩٨٠م.
٦٦ ـ **تراث الإسلام**، جدون تراند، عرّبه وعلق عليه: جرجيس فتح الله، ط٢، دار الطليعة بيروت عام ١٩٧٢م.
٦٧ ـ **تراث الإنسانية**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
٦٨ ـ **تركيا الجديدة**، جميل المعلوف، ط سان باولو، عام ١٩٠٨م.
٦٩ ـ **التصدع العالمي (العالم الثالث يشب عن الطوق)** ل.س. ستافريانوس، ترجمة: موسى الزغبي، وعبد الكريم محفوظ، دار حلاس، سوريا.

٧٠ - **التضخم المستورد (دراسة في أثر التضخم بالبلاد الرأسمالية على البلاد العربية)**، د.رمزي زكي، دار المستقبل العربي، القاهرة، عام ١٩٨٦م.
٧١ - **تطور الفكر السياسي**، جورج سباين، ترجمة: راشد البراوي، دار المعارف، مصر، عام ١٩٧١م.
٧٢ - **تطور الفكر السياسي من الاشتراكية إلى الليبرالية الجديدة**، عدنان السيد حسين، ط١، ٢٠٠٢م، دار أمواج للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٧٣ - **التعبير عن الرأي ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية**، دراسة فقهية تأصيلية، خالد بن عبد الله بن دايل الشمراني، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة أم القرى عام ١٤٢٣هـ.
٧٤ - **تفسير القرآن العظيم**، الحافظ ابن كثير الدمشقي، ت: محمد إبراهيم البنا وآخرون، طبعة دار الشعب.
٧٥ - **التفسير الماركسي للإسلام**، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م.
٧٦ - **التنبيه والرد**، الإمام الملطي، قدم له وعلق عليه: الكوثري، ط، عام ١٤١٣هـ، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث.
٧٧ - **تكوين العقل الحديث**، ج.هـ. راندال، الترجمة: جورج طعمة، طبعة دار الثقافة.
٧٨ - **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان**، عبد الرحمٰن السعدي، ت: عبد الرحمٰن اللويحق، ط٢، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، عام ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.
٧٩ - **الثورة الفرنسية**، حسن جلال، ط٤، الدار القومية للطباعة والنشر، عام ١٩٦٠م.
٨٠ - **الجامع لأحكام القرآن**، محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨١ - **جامع بيان العلم وفضله**، أبو عمر بن عبد البر، ت: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزية، الدمام، ط٤، عام ١٤١٩هـ.
٨٢ - **الجفوة المفتعلة بين العلم والدين**، محمد علي يوسف، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، عام ١٩٦٦م.
٨٣ - **حاضر العالم الإسلامي**، د. محمد جميل المصري، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، عام ١٤٢٢هـ.

٨٤ ـ **حاضر العالم الإسلامي**، ثروب ستودارت، ترجمة: عجاج نويهض، تعليق: شكيب إرسلان، ط ٤، دار الفكر، بيروت، عام ١٩٧٣م.
٨٥ ـ **حياة الحقائق**، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مصر، عام ١٣٦٨هـ.
٨٦ ـ **حياة الفكر في العالم الجديد**، زكي نجيب محمود، ط ٢، دار الشروق، القاهرة، عام ١٩٨٢م.
٨٧ ـ **الحركات الباطنية في العالم الإسلامي**، د. محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، الأردن، ط ٢، عام ١٤٠٦هـ.
٨٨ ـ **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، د. راشد الغنوشي، مركز دراسات الواحدة العربية، بيروت، عام ١٩٩٣م.
٨٩ ـ **الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام**، عبد الله مصلح الثمالي، رسالة دكتوراه، قسم الاقتصاد الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، عام ١٤٠٥هـ.
٩٠ ـ **الحرية الثقافية**، جون ديوي، ترجمة: أحمد أمين قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
٩١ ـ **الحرية أو الطوفان**، حاكم المطيري، ط١، عام ٢٠٠٤م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٩٢ ـ **الحسبة**، ابن تيمية، دار المسلم، الرياض، ط ١، عام ١٤١٢هـ.
٩٣ ـ **الحضارة العربية**، جاك ريسو، ترجمة: عنيم عبدون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، عام ١٩٥٥م.
٩٤ ـ **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**، للدكتور: رحيّل محمد غرايبة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، عام ١٤٢١هـ.
٩٥ ـ **حقيقة البدعة وأحكامها**، سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، ط٢، عام ١٤١٤هـ.
٩٦ ـ **حقيقة التوحيد بين أهل السنة المتكلمين**، عبد الرحيم بن صمايل السلمي، ط١، عام ١٤٢١هـ، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض.
٩٧ ـ **الحكم بغير ما أنزل الله «أحواله وأحكامه»**، عبد الرحمٰن المحمود، ط ٢، عام ١٤٢٠هـ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض.
٩٨ ـ **حكمة الغرب**، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، ج٢، عالم المعرفة، عام ١٤٠٤هـ.

٩٩ ـ **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، عبد الرزاق البيطار، ت: محمد بهجت البيطار، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، عام ١٩٦١م.
١٠٠ ـ **دراسات إسلامية**، د. حسن حنفي، طبعة بيروت، سنة ١٩٨٢م.
١٠١ ـ **دراسات إسلامية**، سيد قطب، ط٥، عام ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، دار الشروق، بيروت، القاهرة.
١٠٢ ـ **دراسات في حضارة الإسلام**، جب، ترجمة: إحسان عباس وآخرون، بيروت ١٩٧٤م، دار المعرفة.
١٠٣ ـ **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين**، أحمد محمد جلي، ط١، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، عام ١٤٠٨هـ.
١٠٤ ـ **دليل الفكر الاقتصادي (دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي)**، د. حازم الببلاوي، ط١، دار الشروق، القاهرة، عام ١٤١٥هـ.
١٠٥ ـ **دور الدولة في الاقتصاد**، د. حازم الببلاوي، ط١، عام ١٤١٨هـ، دار الشروق، القاهرة.
١٠٦ ـ **الديمقراطية ما لها وما عليها**، أ. د. محمد توهيل سعيد، ط١، مكتبة الفلاح، الكويت، عام ٢٠٠١م.
١٠٧ ـ **الذئب الأغبر**، مصطفى كمال، هـ، س. آرمترويخ، طبعة دار الهلال.
١٠٨ ـ **الرأسمالية ضد الرأسمالية**، ميشيل آلبير، ط١، مكتبة الشروق، القاهرة، يناير عام ١٩٩٥م.
١٠٩ ـ **الرأسمالية الناشئة**، د. أحمد جامع، دار المعارف، مصر، عام ١٩٦٨.
١١٠ ـ **الرأسمالية والحرية**، ميلتون فريدمان، ترجمة: يوسف عليان، مركز الكتب الأردني، عام١٩٨٧م.
١١١ ـ **رد المحتار على الدر المختار**، محمد أمين المعروف بابن عابدين، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٢ ـ **الرد على المنطقين**، شيخ الإسلام ابن تيمية، نسخة مصورة عن الطبعة الهندية، دار المعرفة بيروت.
١١٣ ـ **الرسائل الشخصية (مجموع مؤلفات محمد بن عبد الوهاب)**، جمع: عبد العزيز الراجحي وآخرين، ط ١، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، الرياض.
١١٤ ـ **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت.

١١٥ ـ **الرسالة القشيرية**، أبو القاسم القشيري، ت: عبد الحليم محمود ومحمود الشريف، الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر.
١١٦ ـ **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، يحيى بن شرف النووي، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٧ ـ **رؤية إسلامية في الصراع العربي الإسرائيلي (الجزء الأول: مؤامرة الدويلات الطائفية)**، محمد عبد الغني النواوي، ط١، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ليس على الكتاب معلومات عن الناشر.
١١٨ ـ **زاد المعاد في هدى خير العباد**، ابن قيم الجوزية، ت: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، ط ٢، عام ١٤٠١هـ، مؤسسة الرسالة.
١١٩ ـ **السبيل إلى عالم أفضل**، د. كارل بيكر، ترجمة: عبد العزيز إسماعيل، طبعة القاهرة، عام ١٩٤٨م.
١٢٠ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٣٩٩هـ.
١٢١ ـ **سلسلة تراث الإنسانية**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
١٢٢ ـ **سنن ابن ماجه**، طبعة عيسى البابي الحلبي، ط١، عام ١٣٧٣هـ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي.
١٢٣ ـ **سنن أبي داود**، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢٤ ـ **سنن الترمذي (الجامع الصحيح)**، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الرحمٰن محمد عثمان، بيروت، دار الفكر، ط٢، عام ١٤٠٣هـ.
١٢٥ ـ **سنن الترمذي (الجامع الصحيح)**، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.
١٢٦ ـ **سنن الترمذي (الجامع الصحيح)**، ت: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، القاهرة، ط١، عام ١٣٥٦هـ ـ ١٣٨١هـ.
١٢٧ ـ **السنن**، لابن أبي عاصم، طبعة المكتب الإسلامي، ط ٣، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
١٢٨ ـ **السنن الكبرى**، البيهقي، ط دار المعرفة، بيروت، لبنان، عام ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٢٩ ـ **السنة**، عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل، ت: محمد القحطاني، ط ١، عام ١٤٠٦هـ، دار ابن القيم، الدمام.

١٣٠ ـ **السنة**، ابن أبي عاصم، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٣١ ـ **السياسة الشرعية**، ابن تيمية، دار المسلم، الرياض، ط١، عام ١٤١٢هـ.

١٣٢ ـ **سير أعلام النبلاء**، الحافظ شمس الدين محمد الذهبي، ت: شعيب الأرناؤوط، ط٤، مؤسسة الرسالة، عام ١٤٠٦هـ.

١٣٣ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ابن العماد الحنبلي الدمشقي، ت: محمود الأرناؤوط، وإشراف: عبد القادر الأرناؤوط، ط دار ابن كثير، دمشق، عام ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م. ط دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٣٤ ـ **شرح السنة**، حسين بن مسعود البغوي، ت: زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٣٥ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، أبو القاسم اللالكائي، ت: أحمد سعد حمدان، الناشر دار طيبة، الرياض.

١٣٦ ـ **شرح الخريدة البهية**، أبو البركات أحمد الدردير، الناشر: مكتبة محمد علي صُبيح، القاهرة.

١٣٧ ـ **شرح العقائد النسفية**، سعد الدين التفتازاني، ت: أحمد حجازي السقا، ط ا، عام ١٤٠٧هـ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٣٨ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، ابن أبي العز الحنفي، ت: شعيب الأرناؤوط، ط١، عام ١٤١٠هـ، الناشر مكتبة دار البيان، بيروت.

١٣٩ ـ **شرح السنة**، الإمام البغوي، ت: الشاويش والأرناؤوط، ط٢، عام ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي.

١٤٠ ـ **شرح القواعد الفقهية**، الشيخ أحمد محمد الزرقا، ط٣، دار القلم، دمشق، عام ١٤١٤هـ.

١٤١ ـ **الشيخ مصطفى صبري وموقفة من الفكر الوافد**، د. مفرح القوسي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ١٤١٨هـ.

١٤٢ ـ **صانعو أوروبا الحديثة**، م. ب، هولث، ترجمة موفق شفير، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، عام ١٩٨٠م.

١٤٣ ـ **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، ابن تيمية، ت: محمد الحلواني، ومحمد شودري، دار المؤتمن، ط١، عام ١٤١٧هـ، الدمام، رمادي للنشر.

١٤٤ ـ **صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية**، موفق بني المرجة، الناشر: أحمد عبد الله الفليج، مؤسسة صقر الخليج للطباعة والنشر، الكويت.

١٤٥ ـ **صحيح ابن حبان**، ت: شعيب الأرناؤوط، ط مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

١٤٦ ـ **صحيح ابن حبان**، المكتبة السلفية، ط ١، ١٣٩٠هـ.

١٤٧ ـ **صحيح البخاري مع الفتح**، ط السلفية، الناشر دار الريان للتراث، القاهرة، مصر، عام ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

١٤٨ ـ **صحيح البخاري أو الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول ﷺ مع شرحه فتح الباري ابن حجر العسقلاني**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط١، ١٣٧٩هـ.

١٤٩ ـ **صحيح مسلم**، ط: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٥٠ ـ **صحيح مسلم بشرح النووي**، ط دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط٧، عام ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٥١ ـ **الصراع بين البرجوازية والإقطاع**، د. محمد فؤاد شكري، دار الفكر العربي.

١٥٢ ـ **الصراع الطبقي وقانون التجار**، ثروث الأسيوطي، دار النهضة العربية.

١٥٣ ـ **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**، ابن حمدان الحنبلي، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٥٤ ـ **ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة**، د. عبد الله القرني، ط٢، مؤسسة الرسالة.

١٥٥ ـ **ضوابط المصلحة**، د. محمد سعيد البوطي، ط٢: مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٥٦ ـ **طاعة أولي الأمر**، د. عبد الله إبراهيم الطريقي، دار المسلم، الرياض، عام ١٤١٢هـ.

١٥٧ ـ **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، عبد الرحمٰن الكواكبي، دار النفائس، بيروت.
١٥٨ ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ابن قيم الجوزية، ت: بشير عيون، دار البيان، دمشق.
١٥٩ ـ **الطريق إلى العبودية**، فريدريك هايك، ترجمة: إدوار وهبة، توسعة رينة معوض، ط١، عام ٢٠٠١م.
١٦٠ ـ **الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية**، أ. أنتوني جيدنز، ترجمة: أحمد زايد ومحمد محيي الدين، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة.
١٦١ ـ **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، سفر الحوالي، رسالة دكتوراه قسم العقيدة جامعة أم القرى، ط١، توزيع مكتبة الطيب، القاهرة، عام ١٤٠٧هـ.
١٦٢ ـ **العالم الإسلامي**، محمود شاكر، ط ٣، المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٤٠٣هـ.
١٦٣ ـ **العبودية**، شيخ الإسلام ابن تيمية، ط المدني، جدة.
١٦٤ ـ **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، عبد الرحمٰن الجبرتي، بيروت.
١٦٥ ـ **العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب**، محمد حامد الناصر، ط١، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، مكتبة الكوثر، الرياض.
١٦٦ ـ **عقيدة ختم النبوة بالنبوة المحمدية**، أحمد سعد حمدان الغامدي، ط١، دار طيبة، الرياض، عام ١٤٠٥هـ.
١٦٧ ـ **عقيدة ختم النبوة بالنبوة المحمدية**، د. عثمان عبد المنعم عيش، مكتبة الأزهر، عام ١٩٧٨م.
١٦٨ ـ **العلم أسراره وخفاياه**، هارولد شابلي وآخر معه، ترجمة: الفتدي، طبعة القاهرة، عام ١٩٧١م.
١٦٩ ـ **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، إميل بوترو، ترجمة: أحمد الأهواني، مصر، عام ١٩٧٣م.
١٧٠ ـ **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، عبد الوهاب المسيري، ط١، دار الشروق، القاهرة، عام ١٤٢٣هـ.
١٧١ ـ **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي، مكتبة الطيب، القاهرة، ط٢، عام ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٧٢ ـ **العلمانية وآثارها على الأوضاع الإسلامية في تركيا**، عبد الكريم المشهداني، المكتبة الدولية، الرياض، ١٤٠٣هـ.
١٧٣ ـ **العمال المهاجرون والبنية الطبقية في أوروبا الغربية**، ستيفن كاسلز وجود ولاكوسال، ترجمة: محمود فلاحة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي في سوريا، دمشق، عام ١٩٧٩م.
١٧٤ ـ **عولمة الفقر**، ميشيل دوفسكي، ترجمة: جعفر الرواني، ط بيت الحكمة، بغداد، عام ٢٠٠١م.
١٧٥ ـ **العولمة الاقتصادية (هيمنة الشمال والتداعيات على الجنوب)**، د. محمود خالد المسافر، بيت الحكمة، بغداد، عام ٢٠٠٢م.
١٧٦ ـ **الغرب والعالم (القسم الثاني)** كافين رايلي، ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري، ود. هدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عام ١٩٨٦م.
١٧٧ ـ **الغرور القاتل**، فريدريك هايك، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، عام ١٩٩٣م.
١٧٨ ـ **غياث الأمم في التياث الظلم**، أبو المعالي الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٧٩ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ابن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية، القاهرة.
١٨٠ ـ **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، محمد الشوكاني، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط١، عام ١٤١٢هـ.
١٨١ ـ **الفتح الرباني في ترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني**، الساعاتي، مطبعة الفتح الرباني، ط١، القاهرة، عام ١٣٥٦هـ.
١٨٢ ـ **الفجر الكاذب (أوهام الرأسمالية العالمية)**، جون جراي، ترجمة: أحمد فؤاد بلبع، ط١، عام ١٤٢٠هـ، مكتبة الشروق، القاهرة، كوالالمبور، جاكرتا.
١٨٣ ـ **الفروق**، لشهاب الدين القرافي، نشر: عالم الكتب، بيروت.
١٨٤ ـ **فضائح الباطنية**، أبو حامد الغزالي، ت: عبد الرحمٰن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، عام ١٩٦٤م.
١٨٥ ـ **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، د. محمد البهي، دار المعارف، مصر، ط١٠، عام ١٩٨٩م.

١٨٦ ـ **الفكر الإسلامي دراسة وتقويم**، غازي التوبة، دار المعرفة، بيروت، عام ١٩٧٧م.
١٨٧ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، الشيخ محمد بن يوسف الحجاوي، ت: عبد العزيز القاري، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط ١، عام ١٣٦٩هـ.
١٨٨ ـ **الفكر العربي في عصر النهضة**، ألبرت حوراني، ترجمة: كريم عزوقيل، دار النهار، بيروت.
١٨٩ ـ **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، عام ١٩٨٧م.
١٩٠ ـ **في طلب التوابل**، سويناي هاو، ترجمة: محمد عزيز رفعت، (سلسلة الألف كتاب) رقم ٩٨، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٧م.
١٩١ ـ **في ظلال القرآن**، سيد قطب، دار العلم، ط١٢، عام ١٤٠٦هـ.
١٩٢ ـ **في العقد الاجتماعي**، جان جاك روسو، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، عام ١٩٧٣م.
١٩٣ ـ **في فلسفة السياسة**، أميرة حلمي مطر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، عام١٩٧٥م.
١٩٤ ـ **قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله**، جلال العالم، بيروت.
١٩٥ ـ **القاموس المحيط**، الفيروزآبادي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٤٠٧هـ.
١٩٦ ـ **قراءة في أزمة دول النمور**، د. سمير صارم، دار الفكر، بيروت، ط١، عام ١٩٩٨م.
١٩٧ ـ **قصة الحضارة**، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، طبعة القاهرة، عام ١٩٥٧م.
١٩٨ ـ **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، توفيق الطويل، ط٢، مصر.
١٩٩ ـ **قضية التنوير في العالم الإسلامي**، محمد قطب، ط١، دار الشروق، القاهرة، عام ١٤٢٠هـ.
٢٠٠ ـ **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، العز بن عبد السلام، ت: نزيه حماد، دار القلم، دمشق.
٢٠١ ـ **كانت** أو **الفلسفة النقدية**.
٢٠٢ ـ **كتاب الصحوة (النفوذ اليهودي في الولايات المتحدة)**، ديفيد ديوك.

٢٠٣ ـ **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، أبو بكر ابن أبي شيبة، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٤ ـ **كتب غيرت وجه العالم**، روبرت داونز، ترجمة: أحمد صادق وآخر، طبعة إدارة الثقافة.

٢٠٥ ـ **كشاف القناع على متن الإقناع**، منصور البهوتي، دار عالم الكتب، بيروت.

٢٠٦ ـ **الكليات**، أبو البقاء الكفوي، ت: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٤١٢هـ.

٢٠٧ ـ **لسان العرب**، ابن منظور، دار إحياء التراث، بيروت.

٢٠٨ ـ **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، أبو الحسن الأشعري، ت: حمود غرابة، ط مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، عام ١٩٧٥م.

٢٠٩ ـ **الليبراليون الجدد، جدل فكري**، شاكر النابلسي وآخرون، منشورات الجمل، المانيا، سنة ٢٠٠٥م.

٢١٠ ـ **الليبرالية إشكالية مفهوم**، ياسر قنصوة، الناشر دار قباء، القاهرة، عام ٢٠٠٤م

٢١١ ـ **الليبرالية المتوحشة**، د. رمزي زكي، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة، عام ١٩٩٣م.

٢١٢ ـ **الليبرالية المستبدة (دراسة في الآثار الاجتماعية والسياسية لبرامج التكيف في الدولة النامية)**، د. رمزي زكي، ط١، دار سيناء، القاهرة، عام ١٩٩٣ م.

٢١٣ ـ **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، أبو الحسن الندوي، ط٤، عام ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢١٤ ـ **المبسوط**، محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت.

٢١٥ ـ **المثقفون والديمقراطية**، فلوران إفتاليون وآخرون، تعريب: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، عام ١٩٨٨م.

٢١٦ ـ **مجموعة الإمبراطورية الأمريكية**، مجموعة مؤلفين، مكتبة الشروق، القاهرة.

٢١٧ ـ **مجموعة التوحيد**، ت: رشيد عيون، مراجعة: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة المؤيد الرياض.

٢١٨ ـ **مجموع الفتاوى**، شيخ الإسلام ابن تيمية، ط١، عام ١٣٨١هـ، مطابع الرياض.
٢١٩ ـ **محمد عبده العقاد**، سلسلة أعلام العرب، مصر.
٢٢٠ ـ **مختصر الفتاوى المصرية**، بدر الدين البعلي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٢١ ـ **المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام**، محمد محمود الصواف، دار الاعتصام، القاهرة.
٢٢٢ ـ **المدخل الفقهي العام**، مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط١، عام ١٤١٨هـ.
٢٢٣ ـ **مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي**، د. محمد مخزوم، ط١، دار الشمال، بيروت، عام ١٩٩٠م.
٢٢٤ ـ **مدخل مذهب المنفعة العامة**، ليندساي، (ضمن أسس الليبرالية السياسية).
٢٢٥ ـ **المذاهب الاقتصادية**، جوزيف لاجوجي، ترجمة: ممدوح حقي، ط١، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، عام ١٩٧٠م.
٢٢٦ ـ **مذاهب فكرية معاصرة**، محمد قطب، ط١، دار الشرق، عام ١٤٠٣هـ.
٢٢٧ ـ **مذكرات السلطان عبد الحميد**، ترجمة: محمد حرب، دار الوثائق، الكويت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٢٢٨ ـ **مذكرة في أصول الفقه**، محمد الأمين الشنقيطي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
٢٢٩ ـ **المستدرك على الصحيحين**، الحاكم، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٣٠ ـ **مستقبل الرأسمالية**، د. ليستر ثرو، ترجمة: فالح عبد القادر حلمي، مطبوعات بيت الحكمة، بغداد.
٢٣١ ـ **مسند الإمام أحمد**، الشيخ أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، عام ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م.
٢٣٢ ـ **مشكلة الحرية**، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، القاهرة، عام ١٩٧٢م.
٢٣٣ ـ **المصائر التاريخية**، بودلي سوتشكوف، ترجمة: محمد عيتاني، وأكرم الرافعي، دار الحقيقة، بيروت، عام ١٩٧٤م.
٢٣٤ ـ **المصالح المرسلة**، محمد الأمين الشنقيطي، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، عام ١٤١٠هـ.

٢٣٥ ـ **مصنف ابن أبي شيبة**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عام ١٤٢٦هـ ـ ١٩٩٥م.
٢٣٦ ـ **مصنف عبد الرزاق**، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، عام ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧م.
٢٣٧ ـ **معارج القبول بشرح سلم الوصول**، حافظ حكمي، مطبوعات دار الإفتاء، الرياض.
٢٣٨ ـ **معالم التنزيل**، أبو محمد البغوي، ت: محمد النمر، عثمان ضميرية، سليمان الحرش، ط١، دار طيبة، الرياض، عام ١٤٠٩هـ.
٢٣٩ ـ **المعجم الأوسط**، الطبراني، دار الحرمين، القاهرة، عام ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
٢٤٠ ـ **المعجم الفلسفي**، د. جميل صليبا، ط دار الكتاب اللبناني، بيروت، عام ١٩٧١م.
٢٤١ ـ **معالم تاريخ الإنسانية**، هـ. ج. ويلز، ترجمة: عبد العزيز جاويد، القاهرة، عام ١٩٦٧م.
٢٤٢ ـ **معركة المصحف**، محمد الغزالي، طبعة القاهرة.
٢٤٣ ـ **المغني**، ابن قدامة المقدسي، ت: د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة، ط١، عام ١٤٠٩هـ.
٢٤٤ ـ **مفاهيم يجب أن تصحح**، محمد قطب، ط٧، دار الشروق، القاهرة، عام ١٤١٢هـ.
٢٤٥ ـ **مفهوم الحرية**، عبد الله العروي، ط٦، عام ٢٠٠٢م، الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
٢٤٦ ـ **مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة**، ياسر قنصوة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ٢٠٠٠م.
٢٤٧ ـ **مفهوم الليبرالية عند جون ديوي**، ياسر قنصوه، رسالة ماجستير في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، عام ١٩٩١م.
٢٤٨ ـ **مقالات الإسلاميين**، أبو الحسن الأشعري، ت: محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، مصر.
٢٤٩ ـ **مقالات الغلو الديني واللاديني**، د. محمد عمارة، ط١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، عام ١٤٢٤هـ.
٢٥٠ ـ **مقدمة ابن خلدون**، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٢٥١ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، د. محمد سعد اليوبي، ط١، دار الهجرة، الدمام.

٢٥٢ ـ **من العقيدة إلى الثورة**، د. حسن حنفي، طبعة القاهرة، سنة ١٩٨٨م.

٢٥٣ ـ **منهاج السنة النبوية**، ابن تيمية، ت: رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

٢٥٤ ـ **الموافقات**، أبو إسحاق الشاطبي، ت: مشهور سلمان، دار ابن عفان، الخبر، ط١، عام ١٤١٧هـ.

٢٥٥ ـ **المواقف في علم الكلام**، الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

٢٥٦ ـ **الموسوعة السياسية**، د. عبد الوهاب الكيالي، كامل زهيري، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، عام ١٩٧٤م.

٢٥٧ ـ **الموسوعة العربية الميسرة**، إشراف: محمد شفيق غربال، دار نهضة لبنان، بيروت، عام ١٩٨١م.

٢٥٨ ـ **موسوعة عظماء ومشاهير**، خليل البدوي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط١، عام ١٤١٩هـ.

٢٥٩ ـ **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، ط١، منشورات عويدات، بيروت، عام ١٩٩٦م.

٢٦٠ ـ **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، عبد الرحمٰن المحمود، ط١، عام ١٤١٥هـ، دار الرشد، الرياض.

٢٦١ ـ **موقف العلم والعقل والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.

٢٦٢ ـ **النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة**، مصطفى صبري، المطبعة العباسية، بيروت، عام ١٣٤٢هـ.

٢٦٣ ـ **نواقض الإيمان القوليّة والعمليّة**، د. عبد العزيز آل عبد اللطيف، دار الوطن، الرياض.

٢٦٤ ـ **نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف**، محمد بن عبد الله الوهيبي، ط١، عام ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض.

٢٦٥ ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**، الشهرستاني، ت: الفرد جيوم، نسخة مصورة عن طبعة ليدن.

٢٦٦ ـ **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى**، ابن القيم الجوزية، ط ١، عام ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٦٧ ـ **هذه هي الرأسمالية**، فرانسوا بيرو، ترجمة: محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، عام ١٩٥٣م.
٢٦٨ ـ **واقعنا المعاصر**، محمد قطب، مؤسسة المدينة للصحافة، جدة، ط٣، ١٤٠٧هـ.
٢٦٩ ـ **وجاء دور المجوس (الأبعاد التاريخية والعقائدية والسياسية للثورة الإيرانية)**، عبد الله محمد الغريب، ط٦، عام ١٤٠٨هـ.
٢٧٠ ـ **وجهة نظر ماركسية حول مشكلات تنمية العالم الثالث**، م. فالكو وسكي، ترجمة: د. كمال غالي، دار الحقيقة، بيروت، عام ١٩٨٢م.

هذه بعض المصادر، والبقية موجودة في أصل البحث

ثانياً: المجلات والدوريات:

١ ـ آفاق اقتصادية، العدد (٦٩). مجلة علمية فصلية يصدرها اتحاد غرف التجارة والصناعة بدولة الإمارات.
٢ ـ الأهرام الاقتصادي، العدد (٢٢٧)، (٢٢٨) وغيرها من الأعداد.
٣ ـ الاجتهاد، والتجديد.
٤ ـ تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢م.
٥ ـ جريدة الأخبار المصرية في ٢٤نوفمبر ١٩٨٢م.
٦ ـ جريدة المسلمون، العدد (٢٣٧).
٧ ـ صحيفة الأهرام المصرية، الأربعاء، ٢١/يوليو/٢٠٠٤م.
٨ ـ صحيفة الحياة تاريخ ١٣ فبراير شباط ٢٠٠٤م.
٩ ـ صحيفة النهار اللبنانية، الاثنين، ٣١ تشرين الأول/٢٠٠٥م.
١٠ ـ الطريق، العدد (٤). مجلة سياسية شهرية أسست عام ١٩٤١م، أسسها أنطوان ثابت في لبنان.
١١ ـ قضايا إسلامية معاصرة، عدد (١٩)، (٣١،٣٢).
١٢ ـ مجلة إسلاميّة المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد (٣١، ٣٢).
١٣ ـ مجلة الدراسات الفلسطينية العدد (٢٣). مجلة فصليّة صدرت سنة ١٩٩٠م، تابعة لمؤسسة الدراسات الفلسطينيّة، تحرر في لندن وبيروت في وقت واحد.

١٤ ـ مجلة عالم الفكر العدد (٢).
١٥ ـ مجلة العربي، العدد (٤٠٥)، (٤٠٩).
١٦ ـ المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد (٧٧)
١٧ ـ مجلة الفكر الإستراتيجي العربي، العدد (٤١).
١٨ ـ المستقبل العربي، العدد (١٣٣).
١٩ ـ المسلم المعاصر (العدد الافتتاحي).

ثالثاً: مواقع الإنترنت:

١ ـ إسلام أون لاين www.islamonline.net
٢ ـ الإسلام اليوم www.islamtoday.net
٣ ـ التجديد العربي www.arabrenewal.org
٤ ـ جريدة إيلاف الإلكترونية www.elaph.com
٥ ـ الجزيرة نت www.aljazeera.net
٦ ـ شبكة القلم الفكرية www.alqlm.com
٧ ـ الليبرتارية www.libertarianism.com
٨ ـ معهد لوك ـ سميث www.locksmithinstitute.com
٩ ـ الملتقى الفكري للإبداع www.almultaka.net
١٠ ـ مؤسسة راند www.rand.org

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الباب الثاني: مفهوم الليبرالية واتجاهاتها

الموضوع الصفحة

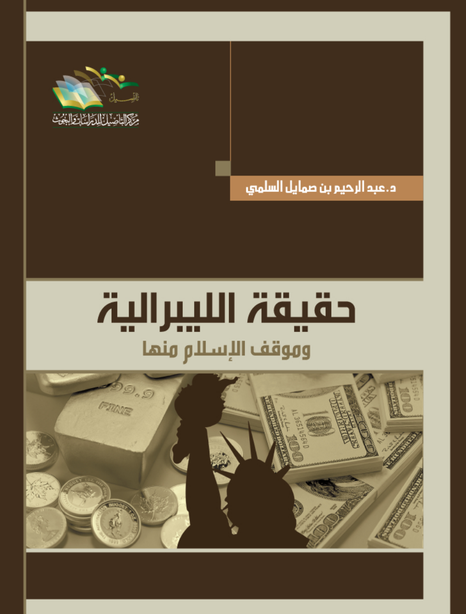
الموضوع **الصفحة**

الباب الثالث: مجالات الليبرالية

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة



يعتبر هذا البحث أول أطروحة علميّة أكاديميّة في الموضوع في الجامعات السعودية، ويربط الدراسة بين الجانب الفكري والشرعي في سياق متصل حول مذهب فكري يثار حوله الجدل من حيث حقيقته وموقف الإسلام منه.

وقد تتبع الباحث (الليبرالية) من جذورها الأولى مروراً بالنهضة والتنوير إلى صعودها في القرن التاسع عشر ثم هبوطها في القرن العشرين ثم عودتها للصعود مرة أخرى.

وأحكم الباحث أسسها الفكرية المكوّنة لمفهومها مبيناً بذلك الحقيقة المركبة لهذا المذهب من (الحرية، والفردية، والعقلانية)، كما تعرض لاتجاهات الليبرالية ومدارسها المتنوعة، وأبرز المحرك الفاعل وراء هذه الفكرة وهو (الطبقة البرجوازية)، وهذا ما جعل هذا المذهب يظهر بصور متعددة وأشكال مختلفة تصل إلى حد التناقض، وبهذا ظهرت الصورة المخادعة والمراوغة للفكر الليبرالي عبر التاريخ الغربي المعاصر.

ثم تَعرّض لتطبيقات الليبرالية في المجال السياسي والاقتصادي مختتماً كل جانب بالأزمة الخانقة له في مجال التطبيق العملي.

وقد اعتنى الباحث بنفوذ الليبرالية إلى العالم الإسلامي في الحكم والسياسيّة والمال والاقتصاد، وتيارات الليبرالية، ودعوى الإسلام الليبرالي وتفصيلات ذلك كله.

وقد بَيّن موقف الإسلام من الحريات، والفرق بين الفكر الإسلامي والليبرالي حول الحرية، فالليبرالية فهم خاص للحرية، وليست هي الحرية، كما بين الحكم الشرعي في الليبرالية وعرض حقيقتها على أصول الإسلام ومحكماته الكبرى.

والكتاب يُعدّ فريداً في الجمع بين دراسة التصور الفلسفي لليبرالية مع تقويم تطبيقاتها في العالم الغربي والإسلامي، والحكم الشرعي عليها بتجرد وحيادية وأسلوب موضوعي علمي.

المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف : ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ (+٩٦٦) فاكس : ٢٧١٨٢٣٠ ٢ (+٩٦٦)
www.taseel.org

